Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI - 2006

Ilustrația copertei: *Sfântul Ierarh Grigorie Palama.*
(Icoană, sec. XX).

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

ISBN-10 973-616-062-9
978-973-616-062-9

PRECUVÂNTARE

Nu de puţine ori, putem vedea că învăţătura teologică a Sfântului Ierarh Grigorie Palama este fie simplificată până la nivelul câtorva concluzii ale ei, fie, dimpotrivă, este înfăţişată doar ca o culme, vrednică de uimire, a cugetării teologice răsăritene, pecetluindu-i acesteia unicitatea. Din asemenea chipuri de a privi această dumnezeiască învăţătură par să lipsească însă cunoaşterea şi înţelegerea cauzelor şi a împrejurărilor formulării, apărării şi însuşirii ei de către Biserica dreptmăritoare ca normativă pentru credinţa şi trăirea spirituală a fiilor ei. Căci nu dintr-un duh speculativ sau dintr-un interes străin de nevoinţele şi tainele vieţii duhovniceşti a pornit statornicirea acestei sfinte învăţături. Prin ea s-a mărturisit şi întărit întemeierea biblică şi patristică a vieţuirii şi rugăciunii isihaste, a teologiei îndumnezeirii omului total – suflet şi trup –, prin împărtăşirea, datorată necuprinsei şi nespusei iubiri a lui Dumnezeu, de harul necreat, izvorâtor din fiinţa cea una şi neîmpărtăşibilă a lui Dumnezeu Cel în Treime închinat. Această teologie a energiilor divine necreate, lămurită la căldura şi lumina harului dumnezeiesc însufleţitor al unei tradiţii isihaste neîntrerupte – căreia i-a aparţinut însuşi monahul atonit Grigorie –, dar şi în focul multor pătimiri şi controverse ale Sfântului Ierarh Grigorie Palama cu iscusiţii şi neîmpăcaţii adversari ai tradiţiei de gândire şi viaţă duhovnicească a Bisericii, a avut dintru început un neclintit temei. Pe acesta îl formula astfel Sfântul Arhiepiscop al Tesalonicului: "Nimic nu este mai presus de sălăşluirea şi de arătarea lui Dumnezeu în noi, nici egal, nici apropiat de ea, iar pe de altă parte noi ştim că împlinirea poruncilor lui Dumnezeu procură şi cunoştinţă, şi încă adevărata cunoştinţă... Dar nu numai cunoştinţă, ci şi îndumnezeire. Iar pe aceasta o dobândim primind şi văzând în noi slava lui Dumnezeu, în Duh" (*Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie*, în *Filocalia*, ed. rom., vol. VII, p. 287-288).

Deci, nu doar un îmbietor şi înmiresmat buchet de noţiuni şi limpeziri teologice reprezintă dumnezeiasca învăţătură a Sfântului Grigorie Palama, ci, mai cu seamă, o învăţătură profund vie, reazem sigur, neînşelător al adevăratei cunoaşteri şi vieţuiri duhovniceşti. Prin ea ştie creştinul dreptmăritor că nu capacităţile sale fireşti, raţionale sau morale, îl pot purta spre desăvârşirea la care ne cheamă Domnul Hristos (Matei 5, 48), ci plinirea poruncilor dumnezeieşti şi

primirea în dar a harului necreat al îndumnezeirii, "cel mai presus de fire, de virtute şi de cunoştinţă" (*Tomul aghioritic*, în *Filocalia*, vol. VII, p. 413). Aşadar, o teologie nu doar a minţii, ci mai ales a vieţii. Căci spune undeva Sfântul Grigorie: "Orice cuvânt poate fi contrazis de un altul, dar ce cuvânt va putea contrazice viaţa?".

Pentru a cunoaşte, spre o mai temeinică zidire şi aşezare lăuntrică, ce înseamnă învăţătura palamită *în* şi *pentru* Ortodoxie, este însă nevoie de o călăuzire pe care prea puţini autori au reuşit să o ofere precum Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.

De altfel, ediţia întâi a acestei cărţi l-a consacrat pe sfinţitul şi preavrednicul de pomenire autor al ei drept unul dintre primii şi marii mărturisitori şi promotori ai tradiţiei palamite în gândirea teologică a vremurilor noastre, vremuri atât de ameninţate de fenomenul secularizării. Prin neprecupeţita-i nevoinţă a minţii şi a duhului, Părintele Dumitru Stăniloae a dat Bisericii sale – într-o perioadă în care interesul pentru învăţătura palamită era aproape stins în Răsăritul creştin, în timp ce faimoşi teologi apuseni discreditau cu mult zel, precum varlaamiţii şi achindiniţii de odinioară, învăţătura cea sănătoasă a Ortodoxiei, apărată de acest mare Dascăl al Bisericii dreptmăritoare – o lucrare de căpătâi, de care nu se pot lipsi nici astăzi cei care se încumetă să scrie despre personalitatea impunătoare şi despre învăţătura Sfântului Grigorie Palama. Mai mult, scrieri apologetico-dogmatice palamite importante ne-au fost tâlcuite în româneşte şi comentate tot de Părintele nostru Dumitru Stăniloae, atât în volumul de faţă, cât şi în vol. VII al *Filocaliei* române.

Binecuvântând acum, cu mulţumire adusă Preasfintei Treimi, tipărirea unei noi ediţii a acestei cărţi fundamentale închinate vieţii, nevoinţelor şi învăţăturii Sfântului Grigorie Palama, cel adeseori numărat alături de Cei Trei Sfinţi Mari Ierarhi şi Dascăli ai Bisericii: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Ioan Gură de Aur, rugăm pe Sfântul Ierarh al Tesalonicului: "Cel ce stai ca minte înaintea Minţii celei dintâi, către Domnul îndreptează mintea noastră, Părinte Grigorie, ca să strigăm: Bucură-te, propovăduitorule al harului".

La Duminica Sfintelor Femei Mironosiţe, 2006.

† Teoctist

ARHIEPISCOP AL BUCUREŞTILOR,
MITROPOLIT AL MUNTENIEI ŞI DOBROGEI,
LOCŢIITOR AL CEZAREEI CAPADOCIEI
ŞI
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

PREFAŢĂ
(la ediţia întâi)

Controversa isihastă a fost episodul cel mai important din istoria spiritualităţii ortodoxe după epoca patristică.

Ea s-a produs prin ciocnirea scolasticii apusene, deplin cristalizată în veacul al XIV-lea, cu gândirea religioasă tradiţională a Răsăritului şi a prilejuit o ultimă precizare a caracterelor doctrinei ortodoxe şi a poziţiei ei faţă de noua cugetare apuseană.

Pe cât de mult este crescută doctrina Sfântului Grigorie Palama din mediul religios răsăritean, teoretic şi practic, pe atât de mult îi precizează ea şi îi formulează acestui mediu notele caracteristice, aşa încât astăzi nu putem spune nimic serios şi concret despre Ortodoxie fără a ţine seama de doctrina acestui profund gânditor răsăritean.

În controversa aceasta se înfruntă mistica răsăriteană, care afirmă o cunoaştere directă şi duhovnicească a lui Dumnezeu, cu raţionalismul scolastic, care nu crede decât în ceea ce descoperă raţiunea deductiv din natură; mistica răsăriteană, care aşteaptă "îndumnezeirea" omului sau unirea lui cu Dumnezeu prin harul necreat izvorâtor din fiinţa dumnezeiască, cu secularismul apusean, care nu aşteaptă decât o imitare a lui Dumnezeu din partea omului, prin sforţări proprii, acesta neunindu-se cu Dumnezeu printr-un har necreat, ci printr-unul creat, care menţine deci pe om tot în izolare de Dumnezeu. Cu această ocazie se reliefează spiritul cu adevărat religios al Răsăritului, care, cu doctrina lui despre deosebirea între fiinţa şi lucrările dumnezeieşti, nu transformă prin cugetare pe Dumnezeu într-o entitate abstractă, într-un absolut de piatră – lipsit de caracterele

personale ale iubirii, milei, supărării, mâniei, într-un Dumnezeu care nu mai poate fi subiect ce primeşte rugăciunile omului, ci obiect de speculaţie fadă.

Doctrina tomistă despre *"Deus est actus purus"* e tot ce poate fi mai nefast pentru trăirea religioasă. Ea din nefericire s-a introdus şi în Dogmaticile noastre de şcoală, creând serioase dificultăţi duhului religios al teologilor, care pierd obişnuinţa de a-L socoti pe Dumnezeu persoană vie.

Doctrina scolastică despre identitatea lucrărilor cu fiinţa dumnezeiască şi între ele, introdusă în Dogmaticile noastre, se împleticeşte în ezitări şi inconsecvenţe, căci dezvoltată consecvent duce la concluzia că Dumnezeu creează din veci, că nu poate exista la Dumnezeu o alternare de manifestări, oprind pe una şi activând pe alta, ci din veci până în veci nu numai în fiinţă, ci şi în manifestare, e unul şi acelaşi. Se citeşte în Dogmaticile noastre inepţia, din punct de vedere religios, că dacă un om experiază pe Dumnezeu o dată ca nefavorabil, iar, altă dată, ca favorabil, la Dumnezeu nu s-a produs nici o schimbare de manifestare, ci numai omul s-a schimbat; Dumnezeu e ca un soare care rămâne invariabil întru totul, chiar dacă celui cu ochi bolnavi îi produce durere, iar celui cu ochi sănătoşi, bucurie. Rugăciunea, nici ea nu produce vreo mişcare în Dumnezeu, ci numai în cel ce se roagă.

Evident că astfel de idei nu satisfac setea religioasă a omului. Ele sunt filosofie, iar nu religie.

Deplin consecventă şi satisfăcătoare pentru viaţa religioasă, dar şi neasemănat mai profundă este doctrina răsăriteană a Sfântului Grigorie Palama. E o concepţie teologică de mare profunzime. Dumnezeu în fiinţa Sa e un adânc nepătruns, necomunicabil, neschimbabil. Dar din acest adânc emană puteri şi lucrări în care nu se scurge însăşi fiinţa. Acestea sunt altceva decât fiinţa. Ele pot fi nenumărate, precum abisul fiinţei este fără sfârşit. Pe ele Dumnezeu le poate lansa şi revoca. Voia Lui e suverană.

Schimbarea manifestărilor nu afectează adâncul ființei. Numai așa Dumnezeu e stăpân și peste categoria schimbării, fiind totuși persoană. Dacă toată ființa Lui s-ar scurge într-o lucrare, cine ar rămâne suveran deasupra ei, ca s-o privească, să-i țină frâiele?

E întru totul conform acestei doctrine ceea ce spune Nicolae Berdiaev undeva, în "Esprit et Liberté", că spiritul occidental crede actul superior potenței, pentru că potența e o nedesăvârșire dacă n-a ajuns încă la act. De aceea catolicismul s-a grăbit să desfășoare tot ce cuprinde virtual doctrina creștină, înmulțindu-și dogmele peste măsură. Răsăritul însă intuiește bogăția fără margini a potenței, față de care actul e ceva limitat, definit. Biserica Ortodoxă nu s-a grăbit să precizeze tot cuprinsul creștinismului, ci-l lasă să se desfășoare nesilit de-a lungul timpurilor.

Ar fi timpul ca Dogmaticile noastre să înlăture balastul înăbușitor al scolasticismului din capitolul referitor la ființa și însușirile lui Dumnezeu. El s-a furișat de când teologii greci și ruși, începând cu veacul al XVII-lea, au trebuit să învețe în școlile catolice ale Apusului.

De acolo și-au însușit neîncrederea în doctrina palamită, pe care istoriografia catolică a avut grijă s-o discrediteze, creând în jurul ei tot felul de zvonuri defăimătoare, neadevărate, așa încât e astăzi un lucru curent să întovărășești pomenirea Sfântului Grigorie Palama și a isihaștilor cu un zâmbet indulgent. E uluitor cât de multă pasiune și lipsă de bună credință pune și azi istoriografia catolică pentru a perverti adevărul în legătură cu evenimentele legate de controversa isihastă. Se va vedea aceasta în cuprinsul lucrării prezente. Peste tot istoria creștinismului răsăritean – în special de la 1054 încoace – e pervertită de istoriografia catolică, ce se silește să acrediteze opinia că toți bărbații de seamă ai Ortodoxiei au fost niște ignoranți, oameni plini de toate păcatele, și singurii oameni de seamă,

culţi şi de caracter au fost aceia care au trecut la catolicism.

E necesar să se dedice multe puteri de-ale noastre acestei opere de restabilire a adevărului în istoria Ortodoxiei de la 1054 încoace.

Ar fi necesară şi o editare a operei Sfântului Grigorie Palama, ca să nu mai vorbim de o traducere a ei în româneşte. Gândul acesta l-am avut şi eu şi am lucrat mult în direcţia aceasta, dar cine ştie când şi dacă îmi va ajuta Dumnezeu să-l realizez vreodată.

Poate să editez mai curând măcar epistolele Sfântului Părinte, care conţin multe informaţii cu privire la acest mare episod din istoria spiritualităţii ortodoxe...

Facă Dumnezeu ca această lucrare să aducă roade cât mai bogate, pentru mărirea sfintei noastre Biserici.

Preotul Profesor Dumitru STĂNILOAE

TINEREȚEA SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

Sfântul Grigorie Palama s-a născut în Constantinopol[1], la anul 1296. Anul acesta se deduce din datele pe care ni le comunică patriarhul Filotei. După acesta, Grigorie Palama a murit în vârstă de 63 de ani și după 12 ani de arhierie, la sărbătoarea Sfântului Ioan Gură de Aur, după masă[2], cu alte cuvinte, în ziua de 13 noiembrie[3]. Arhiereu a ajuns în 1347 prin mai-iunie, când a fost hirotonit mitropolit al Salonicului de către patriarhul Constantinopolului, Isidor[4]. Numărând din mai-iunie 1347, 12 ani, căpătăm ca

1. Filotei, *Encomiu*, Migne, PG 151, col. 533 D.

2. *Op. cit.*, col. 635 B. ...'μετὰ τὴν τοῦ Χρυσορρήμονος αὔτικα θείαν τελετήν', înseamnă dacă nu îndată după Sfânta Liturghie, în orice caz înainte de începutul slujbei zilei următoare, adică înainte de vecernie.

3. Data aceasta ne-o confirmă și faptul că în rânduiala bisericească a zilei de 14 noiembrie, dedicată Apostolului Filip, e cuprins și Sfântul Grigorie Palama "sub zăcere". *Mineiul pe noiembrie*, Sibiu, 1856, p. 84.

4. Filotei, *op. cit.*, PG col. 613 B, spune că Isidor l-a hirotonit pe Palama mitropolit "îndată" după ce a ajuns el patriarh. Grigorie Papamihail ('Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Petropolis-Alexandria, 1911, pg. 1, nota 1) și M. Jugie (*Dictionnaire de Théologie catholique*, tome XI, Paris 1932, col. 1789) spun că Isidor a fost ales patriarh în 17 mai 1347, dar fără să citeze nici un izvor. Afirmația aceasta o fac probabil pe baza lui Louis Petit, "Les évêques de Thessalonique", în *Echos d'Orient*, t. V, 1902, p. 92, care se referă pentru această dată la Miklosich-Müller, *Acta Patriarchatus Constantin.*, t. I, Viena, 1860, p. 265. C. Dyobuniotis (Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ în Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ἐν Ἀθήνεσι Πανεπιστημίου, Atena, 1924, p. 74), bazat pe Krumbacher (*Ist. literat. bizant.*, tom. III, p. 7, trad. greacă a lui Sotiriadis) și pe M. Ghedeon (Πατριαρχικοὶ Πίνακες), susține că Isidor ajunge patriarh în 15 mai 1347. N-avem însă nici un motiv să ne îndoim de datele pe care ni le furnizează Ioan Cantacuzino. El ne spune că în

dată a morţii numai bine 1359, luna noiembrie[5]. Dacă scădem din aceştia 63 de ani, căpătăm ca an al naşterii 1296 sau (ceea ce-i foarte puţin probabil, dată fiind exactitatea lui Filotei) începutul lui 1297[6].

Părinţii lui se mutaseră din Asia Mică, de la Răsăritul soarelui, spune Filotei, în Constantinopol, mai înainte de-a avea vreun copil şi erau de neam ales (εὐγενεῖς)[7]. Tatăl său, cu numele Constantin[8], era membru al Senatului şi consilier intim al împăratului Andronic II (1282–1328)[9]. Om cu viaţă morală integră şi cu bună chibzuială în judecată, a fost ales de împărat pedagog pentru nepotul său de fiu, Andronic III[10]. Evlavia şi blândeţea sa l-au făcut iubit de toţi, scăpând prin intervenţia sa pe mulţi nevoiaşi de loviturile nedrepte ce veneau de la puternicii zilei. Cu copiii săi se purta sobru, spunând că dacă şi-ar da drumul inimii şi i-ar copleşi cu dragostea, i-ar fi prea mare supărarea şi ar mânia pe Dumnezeu dacă l-ar pierde pe vreunul.

13 mai 1347 a fost încoronat a doua oară ca împărat de patriarhul Isidor, iar după 3 zile, la sărbătoarea Sfinţilor Constantin şi Elena, în aceeaşi biserică, patriarhul Isidor a cununat pe tânărul coîmpărat Ioan V Paleologul cu fiica lui Ioan Cantacuzino, Elena (Ioan Cantacuzino, *Histor., liber IV*, cap. 2; PG 151, col. 37). E drept, Nichifor Gregora fixează încoronarea lui Ioan Cantacuzino la sărbătoarea Sfinţilor Constantin şi Elena, iar cununia lui Ioan Paleologul, cu şapte zile mai târziu (Nichifor Gregora, *Hist., lib.* XV, cap. 11; PG 148, col. 1036 C şi 1040 C), dar mai de crezut e Ioan Cantacuzino în evenimentele care îl privesc direct.

Isidor trebuie să fi fost ales patriarh înainte de 13 mai. Vezi şi Giuseppe Camelli, *Demetrius Cydonès. Correspondance*, Paris, 1930, p. XII.

5. Această dată o susţin şi M. Jugie, în art. "Palamas", din *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 1735, şi C. Dyobuniotis, *op. cit.* E curios că L. Petit, *op. cit.*, p. 93, şi Gr. Papamihail, *op. cit.*, deşi numără din mai-iunie 12 ani şi jumătate până la moarte, totuşi fixează ca an al morţii 1360.

6. Aşa zice M. Jugie, *loc. cit.*; Gr. Papamihail zice: "pe la 1296", *loc. cit.*

7. Filotei, *op. cit.*, col. 553 D.

8. *Ibidem*, col. 558 D.

9. *Ibidem*, col. 554 D. Vezi şi M. Jugie, *loc. cit.*

10. Filotei, *loc. cit.*

Și, de fapt, murindu-i un copil, a arătat multă bărbăție, cântând psalmii compuși odinioară de David la moartea unui copil al său[11].

Ca unul care în decursul vieții era zilnic, împreună cu toată casa sa, în legătură cu îmbunătățiții părinți ai mănăstirilor, înainte de moarte a fost tuns în monahism, luând numele de Constantius. Murind, lasă în grija Maicii Domnului și a soției sale, Kale, pe cei 5 copii ai săi, 3 băieți și 2 fete, dintre care cel mai mare, Grigorie, de abia avea 7 ani[12]. Micul Grigorie a fost dat să studieze științele profane "căci, zice Filotei, un astfel de suflet și o astfel de fire nu trebuia să nu se înarmeze și cu săgețile și armele lor". La început, pe când era încă la primele elemente ale gramaticii, fiind foarte tânăr, avea greutăți cu exprimarea. De aceeea avea obiceiul să nu pună mâna pe carte și să nu spună lecția până ce nu se închina de trei ori Născătoarei de Dumnezeu, ceea ce-i ajuta să spună lecțiile ușor și fără oboseală. Împăratul îl ajuta și pe el și pe frații lui și îi chema adesea la sine, stând cu ei de vorbă.[13] Învăță gramatica și retorica și făcu așa de frumoase progrese în fizică, logică și în toate disciplinele aristotelice, încât marele logofăt și celebrul scriitor și savant al vremii, Teodor Metochites, intim al lui Andronic II, angajând odată o discuție cu tânărul Palama despre Aristotel, în fața împăratului, fu uimit de răspunsurile acestuia și exclamă: "Însuși Aristotel, de l-ar auzi, l-ar lăuda, cred, nu puțin"[14].

Originea lui înaltă, educația și studiile primite în palatul împăratului l-au făcut cunoscut în lumea Constantinopolului mai înainte de marea discuție isihastă. De aceea, când patriarhul Antiohiei, Ignatie, scria (în anul 1345) îndemnat de patriarhul Constantinopolului Ioan Caleca o scrisoare

11. Filotei, *op. cit.*, col. 555-6.
12. *Ibidem*, col. 558.
13. *Ibidem*, col. 559.
14. *Ibidem*, col. 560. Despre Teodor Metochites, vezi R. Guilland, *Nicèphore Grègoras. Correspondance*, Paris, 1927, p. 358 ș.u.

fusese multă vreme pe muntele Auxentie (un munte de asemenea rezervat monahilor), din fața Constantinopolului, pe țărmul Mării Marmara. De acesta a și fost tuns curând întru monahism. Sub îndrumarea lui Nicodim a dus o viață de post, de veghe, de înfrânare și de rugăciune neîntreruptă, ziua și noaptea. Fiindcă avea mereu în fața ochilor duhovnicești pe Prea Sfânta Fecioară și striga neîntrerupt către ea: "Lumineaz-mi întunericul, luminează-mi întunericul!", după doi ani i se arată odată evanghelistul Ioan, spunându-i ca din partea Fecioarei că îl va ajuta și lumina totdeauna[23]. În al treilea an de viețuire împreună cu Nicodim, acesta a murit, iar Grigorie s-a dus la Lavra cea Mare a Sfântului Atanasie (prin 1321), unde rămase trei ani, distingându-se și mai mult atât în practica virtuților, cât și în înțelepciune și cuvânt. Se înfrâna nu numai de la orice patimă ori poftă, ci și de la trebuințele cele mai naturale și mai necesare, "parcă luptând cu trupul, ca să ajungă în afară de trup". Vreme de câte trei luni nu dormea deloc noaptea, ci numai puțin după prânz[24].

Dorul după viața contemplativă și după singurătate nu-i da însă pace. De aceea, după trei ani (prin 1324) se așeză într-un loc retras, numit Glosia, unde un grup de isihaști se nevoiau în asceză și contemplație, sub conducerea unui Grigorie, de origine și el din Constantinopol, vestit pe acea vreme în practica isihiei, a înfrânării și în contemplație, admirat nu numai de ucenicii din Athos, ci și de teologii din Constantinopol, mai ales după ce, murind, Dumnezeu a

23. Filotei, *op. cit.*, col. 566. Aceasta a istorisit-o Grigorie după mai mulți ani ucenicului său Dorotei. *Ibidem*, col. 567. Despre acest Dorotei care între 1371–1379 e arhiepiscop al Salonicului, vezi Louis Petit, "Les évêques de Thessalonique" în *Échos d'Orient*, tome V (1901–2), p. 94, și Giovanni Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca et Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. Cità del Vaticano, 1931, p. 58, unde se semnalează și o epistolă de-a lui Dorotei către Dosoftei, dinainte de 1371, în Cod. Vat. gr. 213, ff. 102-105.

24. Filotei, *op. cit.*, col. 567-8.

dat mărturie bună pentru el, dăruind osemintelor sale harul nestricăciunii[25].

Nu a putut rămâne nici acolo decât doi ani, căci desele incursiuni ale turcilor, care tulburau mai ales pe isihaștii care nu petreceau între zidurile mănăstirilor, îl siliră să se refugieze cu întreg grupul de 12 monahi la Salonic. De acolo voiau să meargă toți la Ierusalim, ca să-și petreacă viața întreagă în isihie, dar au fost opriți printr-o viziune a lui Grigorie Palama[26]. În Salonic e hirotonit preot și, pentru a se feri de zgomotul unui oraș așa de mare, se retrage cu zece prieteni într-un schit de pe muntele de lângă Veria (prin 1326), trăind mai departe o viață intens duhovnicească. Cinci zile din săptămână se izola de ceilalți și nu vorbea cu nimeni, iar sâmbăta și duminica se adunau cu toții la slujba Sfintei Liturghii pentru convorbiri duhovnicești. Era în al treizecelea an al vieții, sănătos la trup, neatins de nici o boală. Își spori postul și veghrea, prin lacrimi multe își ascuți și-și limpezi ochiul sufletului, iar prin rugăciunea neîntreruptă a minții s-a învrednicit de unirea nemijlocită cu Dumnezeu. Faima i-a crescut, ajungând până în oraș, în Veria, de unde venea lumea să-l vadă. Uneori fața îi stră-

25. M. Jugie, *op. cit.*, col. 1736, crede că acesta este Grigorie Sinaitul. La fel Th. Stavru (cf. Gr. Papamihail, *op. cit.*, p. 9). Gr. Papamihail, *op. cit.* p. 9, susține însă că nu e Grigorie Sinaitul, deoarece acela nu s-a născut în Constantinopol, ci în Cuculo, lângă Clazomene. Dar aceasta n-ar fi o piedică, pentru că nici despre Grigorie de la Glosia nu spune Filotei că s-a născut în Constantinopol, ci numai că avea originile neamului în Constantinopol. Curios este însă că Grigorie Palama nu numără între dascălii săi nici un Grigorie. De părerea lui Grigorie Papamihail e și sincelul Serafim ("Prepodobni Grigorie Sinait Ciutlivi", în *Glasnic srpske Pravoslavne Patriarșie*, 1933, nr. 4, p. 61). Ca și Grigorie Papamihail, numește și el pe acest Grigorie din Bizanț, referindu-se la *Athonskij Paterik*, Moscova 1897, t. I pg. 341. Crede că acest Grigorie a murit pe la 1320–30. Crede că dacă ar fi fost Grigorie Sinaitul dascălul lui Palama, n-ar fi omis s-o spună biograful și ucenicul aceluia, Calist, pentru a-l înălța și mai mult pe maestrul său. Apoi, Calist nu spune de Grigorie Sinaitul să fi fost în Glosia. Se pare că Grigorie Palama n-a avut legături cu Grigorie Sinaitul.

26. Filotei, *op. cit.*, col. 569-570.

lucea în chip minunat, transfigurată de focul Duhului, şi aceasta mai ales în timpul Sfintei Liturghii[27].

În timpul acesta îi moare mama, iar surorile care erau cu ea în mănăstire i-au scris anunţându-i trista ştire şi rugându-l să vină în Constantinopol pentru a le îndruma ce să facă. Sfântul Grigorie vine atunci cu fraţii săi în Constantinopol.

La întoarcere, le ia şi pe surori, le aşază în Veria, îndemnându-le să-şi continue viaţa ascetică, iar el se suie cu fraţii săi iarăşi în munte[28].

La scurt timp însă moare sora mai mare, Epiharis, care profeţeşte fraţilor coborâţi în oraş că va muri curând şi Teodosie, al doilea dintre fraţi după vârstă, iar Grigorie, împreună cu celălalt frate, Macarie, vor merge din nou în Athos şi vor avea parte de multe încercări, care însă se vor sfârşi cu bine[29]. În al cincilea an (1330–31) de vieţuire pe muntele de lângă Veria, silit de desele incursiuni ale sârbilor, s-a dus iarăşi în Athos, aşezându-se aproape de Marea Lavră, în schitul Sfântul Sava şi venind numai rar la Lavră, la Sfânta Liturghie. La slujba din Joia Mare, la un moment dat l-a văzut pe Macarie, egumenul Lavrei, în chip de arhiereu. Aceasta a fost o previziune, căci peste unsprezece ani Macarie ajunge mitropolit al Salonicului[30].

A început să ţină predici, apoi să scrie. Mai întâi a compus un cuvânt despre cuviosul Petru[31], apoi unul despre intrarea Născătoarei de Dumnezeu în templu şi petrecerea ei acolo ş.a.[32].

27. Filotei, *op. cit.*, col. 571-2.
28. *Ibidem*, col. 572.
29. *Ibidem*, col. 573.
30. Filotei, *op. cit.*, 579. Macarie ajunge mitropolit în primele luni ale anului 1342 (Louis Petit, *op. cit*, p. 92). E vorba deci de Joia Mare din 1331. Atunci Palama era de 35 de ani.
31. Filotei 581. Cuvântul despre viaţa de evlavie a ascetului Petru, monah în Athos prin veacul VII, se află în Migne, PG 150, col. 996-1040.
32. Această omilie se află în Cod. Coisl. 97, ca a XLIX-a. Vezi PG 150, col. 805.

MONAHUL VARLAAM

Epoca cea mai însemnată a vieții lui începe o dată cu lupta împotriva lui Varlaam. Mai nou s-a ocupat cu acest personaj Giuseppe Schiro, care, spre deosebire de părerea generală de până acum, susține că Varlaam n-a fost catolic trecut la Ortodoxie, ci a fost de la început ortodox, din Calabria, unde erau mulți greci ortodocși[1]. Aceasta, pentru a-l scoate de sub judecata aspră a istoricilor, catolici și ortodocși deopotrivă, care-l socotesc un caracter versatil, pentru că a trecut de la catolici la ortodocși și de la ortodocși înapoi la catolici. De fapt originea și viața lui Varlaam înainte de a veni în Răsărit e înecată în mister. Singura informație despre originea lui este de la copistul Cod. Vat. gr. 1717, care, fiind desigur grec și ortodox, prezentând scrierea lui Varlaam despre "Purcederea Duhului Sfânt" contra Latinilor, după câteva laude la adresa autorului, adaugă (fol. 1 v): "Varlaam era după neam grec din Calabria, silit fiind după origine să fie de credința noastră, deși a petrecut mult între Latini". Codicele acesta datează din a doua jumătate a veacului al XIV-lea sau de la începutul veacului al XV-lea, așa că se poate ca informația să fie destul de corectă. Schiro mai aduce o serie de considerente care ar pleda pentru teza că Varlaam a fost la început ortodox. Acestea sunt: 1. sinceritatea tonului cu care apără, în scrierile despre "Purcederea Duhului Sfânt" și despre "Primatul Papei", credința ortodoxă; 2. faptul că așa de curând după

1. "I rapporti di Barlaam Calabrio con le due Chiese di Roma e di Bisanzio", în *Archivio storico per la Calabria e la Lucana*, Anno I, Fasc. III, Roma, 1931, 325 urm.

ce vine în Răsărit ajunge egumen al mănăstirii "Iisus Hristos Mântuitorul" din Constantinopol; 3. faptul că e făcut de papa episcop de Gerace, după ce se întoarce în Occident, ceea ce nu s-ar fi întâmplat dacă ar fi fost atât de nestatornic. Dar aceste argumente, precum şi acela că încă la 1334–35 reprezintă pe ortodocşi într-o dispută cu nişte trimişi ai papei la Constantinopol şi că e trimis în 1339 la Avignon de împăratul Andronic III, să trateze cu papa unirea, nu sunt argumente destul de puternice că Varlaam n-a putut fi înainte catolic. El s-a putut arăta atât de zelos pentru noua sa credinţă tocmai pentru ca să-şi câştige toată încrederea ortodocşilor. Nota copistului are într-adevăr mai multă putere, dar pentru că vine în contrazicere cu atâtea alte mărturii, fie chiar de la duşmanii lui Varlaam, slăbeşte şi ea considerabil. Să vedem ce zic ceilalţi în această privinţă. Grigorie Palama zice în primul tratat din seria a treia către Varlaam: "Le dăruieşte latinilor, celor de un neam cu el (ὁμοφύλοις), cu toată puterea, atrăgându-ne în chip viclean şi silnic spre credinţa lor"[2]. Acuzaţia aceasta i-o face pentru că susţine că harul Duhului Sfânt e creat, iar ce se revarsă în noi e însuşi Duhul Sfânt, afirmaţie care duce la purcederea Duhului Sfânt şi din Fiul, o dată ce nu se mai poate raporta la har, ci chiar la ipostasul Duhului expresia frecventă a Părinţilor că "Dumnezeu a revărsat peste noi pe Duhul prin Fiul".

Şi Grigorie Palama continuă să demonstreze că Varlaam e în ascuns catolic şi tinde să catolicizeze Biserica Ortodoxă. În însuşi felul cum s-a purtat ca trimis al împăratului în Occident găseşte un astfel de argument. "El, care a fost trimis anul trecut de împăratul nostru în Italia şi Galia de

2. Cod. Coisl. gr. 100, f. 198 v. Vezi şi Porfirie Uspenski, *Răsăritul creştin. Istoria Athosului*, partea a-III-a, Athosul monahal, redactată de P. A. Sircu, St. Petersburg, 1892, p. 690, unde sunt editate câteva fragmente de la începutul acestui tratat al lui Palama.

Sus, ca să îndemne pe aceia să pornească împotriva perşilor (turcilor, *n.tr.*) cu venirea primăverii, a uitat de scopul soliei, cum s-a arătat ulterior din fapte, şi s-a dus la papă spunându-i că rugăciunile lui i-au ajutat pe drum şi le-a invocat mergând spre el, cum însuşi mărturiseşte, apoi şi-a atins buzele de el, i-a sărutat genunchiul cu plăcere şi veneraţie, iar capul şi l-a lăsat în mâinile lui, primind din ele pecetea cu bucurie"[3]. A făcut aceasta cu ipocrizie?, întreabă Palama. Dar atunci, prin ce ne poate dovedi că nu se poartă cu ipocrizie la noi? Prin scrierile contra latinilor[4]? Dar iată ce cuprinde rugăciunea cu care le încheie: "Cuvinte fără de-nceput, predă pieirii totale aceste spuse dacă e şi din Tine Duhul Tău, avându-Te pe Tine şi pe Tatăl la un loc drept singură cauză şi singur principiu; predă-le, ca să nu fiu prin ele nimănui cauzatorul unui aşa de mare rău; iar pe mine scapă-mă de această rătăcire înainte de moarte"[5]. Rugăciunea aceasta s-ar putea, desigur, interpreta şi ca o expresie a convingerilor ortodoxe ale lui Varlaam, dar cu oarecare greutate. E foarte curios de ce-a ţinut Varlaam să încheie tocmai cu o rugăciune aşa de echivocă. De ce, întreabă Palama în continuare, îndată ce s-a întors din Apus

3. Cod. Coisl. gr. 100, f. 198 v. şi P. Uspenski, *loc. cit.* Cum s-ar deduce din acest pasaj, Varlaam n-a fost trimis de împărat la papa, ci la domnitorii statelor apusene, pentru ajutor. La papă s-a dus Varlaam depăşind încredinţarea dată. Din documentele publicate de L. Allatius în *Consensus...* (Migne PG 151, col. 1331 ş.u.) se vede de fapt că Varlaam a fost întâi la regele Siciliei, apoi la al Franţei şi, în sfârşit, la Avignon. S-ar putea deduce din acel document chiar că n-a avut o misiune şi la papă, căci Varlaam mărturiseşte acolo că s-a dus la regele Franţei pentru ajutor contra turcilor, dar regele Franţei îl trimite la papă, ca să capete şi aprobarea lui (col. 1334). Totuşi ştirea că Varlaam n-a fost trimis şi la papă s-a putut răspândi în Răsărit din altă pricină: împăratului îi era teamă ca poporul să nu afle că trimite delegaţii la papă. Varlaam a mers la papă în secret (col. 1336).

4. E vorba de scrierile amintite, despre *Purcederea Duhului Sfânt* şi *Primatul papal*, scrise înainte de a-i ataca pe isihaşti, pe la 1335.

5. Cod. Coisl., *loc. cit.*

a purces la compunerea acestor scrieri (contra isihaştilor), în care se cuprinde implicit învăţătura latinilor despre Duhul Sfânt? Şi ce-i mai mult, scrierile acestea, pe care le-a intitulat *Contra Masalienilor*, a hotărât să le compună pe când era în Italia, în drum spre casă. Aceasta o spune singur în introducerea sa.

În sfârşit, "ca să trec peste alte lucruri, zice Palama, de atâta vreme de când a venit la noi, nimeni nu l-a văzut împărtăşindu-se cu prea Sfânta Euharistie. Ce să mai spun de vot, de invocarea sfântă şi de pecetea în chipul crucii în părul capului şi de toate celelalte simboale ale desăvârşirii în monahism, fără de care nu e socotit cineva a fi monah la noi, care ascultăm de cinstitele rânduieli ale Sfinţilor Părinţi. Acesta nici la intrarea în monahism n-a cerut consacrarea, ci s-a făcut el însuşi monah, mai bine zis fals monah"[6].

Reproşul din urmă n-ar avea nici o valoare dacă Varlaam ar fi fost ortodox şi monah încă dinainte de a se muta în Răsărit, dar dacă aceasta s-a întâmplat doar atunci, numai venind în Răsărit, nerespectarea acestei forme ar fi o circumstanţă agravantă pentru sinceritatea trecerii lui la Ortodoxie. Chestiunea se reduce la întrebarea: a fost Varlaam ortodox de la început?

Răspunsul la întrebare îl mai amânăm, ca să mai aducem şi alte mărturii ale contemporanilor lui.

Palama îl mai numeşte în alt loc "grec latin"[7], expresie care are două înţelesuri: de grec catolic, sau de latin (fie în sens naţional, fie în sens religios) ce se dă drept grec (iarăşi fie în sens naţional, fie în sens religios); ce se dă numai, dar de fapt nu e. Deci, în ultima analiză, expresia îl categoriseşte de catolic în fond.

Mărturiile acestea ale lui Palama sunt cu atât mai preţioase cu cât datează din timpul când Varlaam nu se întor-

6. Cod. Coisl. 100, f. 199 r. Vezi şi epistola către Achindin, Cod. Coisl. 100 f. 76 v., unde iar zice că latinii sunt ὁμογενεῖς ai lui Varlaam.
7. Cod. Coisl. gr. 100, f. 225 v.

sese încă la catolicism și deci nu se putea deduce din acest fapt că și înainte a fost catolic.

În *Antireticul al treilea către Achindin* zice iarăși că Achindin întrece acum în rătăcire pe Varlaam, deși a cunoscut adevărata credință mai înainte de Varlaam și mai bine, fiind câtva timp discipolul lui Palama[8]. De unde ar urma că Varlaam a fost mai întâi catolic. La fel spune și în *Apologia mai pe larg*, că Varlaam "a sosit la noi de la latini mai dăunăzi, și nu după mult s-a întors iarăși la ei"[9].

Cum vedem, Palama susține clar că Varlaam a fost înainte catolic.

Să vedem ce zic alți contempoani.

Nichifor Gregora spune despre el: "Trecând domnia de la Andronic cel bătrân la Andronic tânărul (1328), a venit din Italia un ins care *a îmbrăcat haina grecească* și și-a luat numele de Varlaam"[10]. De unde, iar, urmează că nu era ortodox, ba poate nici grec. "Acesta era deprins în înțelepciunea dogmatică a latinilor"[11]. Iar mai încolo spune că Varlaam, rușinat de reproșul ce i s-a făcut la sinodul din 1341, "a fugit cu toate pânzele desfășurate, întorcându-se în Italia și la obiceiurile și dogmele latinilor, în care a și fost educat"[12]. Cu altă ocazie, îi reproșează lui Palama că uzează de numele lui Varlaam, urât ortodocșilor, pentru că era de "religia latinilor", ca să-și facă primită poziția sa; dar rătăcirea lui Palama, spune el, chiar dacă a fost demascată de un latin, nu e mai puțin de condamnat[13].

8. Cod. Paris. gr. 1238, f. 103 v.
9. Cod. Paris. gr. 1238, f. 202 v.
10. *Byzantinae Historiae*, lib. XI, cap. X; Migne PG 148, col. 760.
11. *Op. cit.*, col. 761.
12. *Loc. cit.*
13. *Op. cit.*, lib. XIX, cap. I; PG 148, col. 1180, 1188. Scrierea lui Nichifor Gregora, *Florentios*, îndreptată contra lui Varlaam nu mi-a fost accesibilă. Dar R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926, p. 16-17, află din ea că Varlaam a venit în Răsărit ca să învețe limba

Ioan Cantacuzino, un alt contemporan al său, spune şi el că Varlaam, "a fost crescut în moravurile şi legile latinilor" şi "s-a făcut că leapădă învăţătura latinilor scriind tratate contra lor"[14], dar după sinodul din 1341, la care a fost dezaprobat, "a fost făcut de ei epsicop de Grace"[15]. Filotei afirmă că Varlaam a fost nu numai catolic, ci şi italian, şi numai de formă s-a făcut ortodox şi monah[16].

Cuvintele lui Petrarca şi Boccaccio despre Varlaam nu ne spun nimic cu privire la chestiunea aceasta[17].

Să adăugăm nota din Cod. Par. gr. 1278, care introduce scrierile lui Varlaam: "Tratatele monahului şi filosofului Varlaam împotriva italienilor, din care îşi trage el însuşi neamul"[18], notă care contrabalansează pe cea din Cod. Vat. gr. 1717, citată de G. Schiro.

Dar înseşi cuvintele lui Varlaam din epistola IV către Palama, citate de G. Schiro (*op. cit.* p. 336), pledează, după toate aparenţele, contra tezei lui Schiro. Ele sună aşa: "Eu expun în mod complet argumentele pentru care am pornit războiul contra *conaţionalilor;* căci în acea scriere nu mă adresez grecilor, care s-ar încrede în mine ca într-un învăţător"[19]. În documentul curial în care se relatează ce-a discutat Varlaam la 1339 cu papa, acesta spune că grecii nu

greacă, deci Varlaam nu era nici măcar grec. La fel I. Stein, *Studien über die Hesychasten*, Wien, 1873, p. 18-25, află că Varlaam l-a studiat în tinereţe pe Aristotel, dar nu-i era accesibil decât în latineşte. Pentru a-l putea studia şi în greceşte vine în Răsărit să înveţe limba greacă. Vezi şi conţinutul pe scurt al scrierii *Florentios*, dat de J. Boivin, PG 148, col. 27 ş.u. ca prefaţă la scrierile lui Gregora.

14. *Historiarum*, liber II, cap. 39, PG 153, col. 661-664.

15. *Op. cit.*, cap. 40; PG cit., col. 676.

16. *Op. cit.*, col. 584. *Antireticul XII contra lui Gregora* (la P. Uspenski, *op. cit.*, p. 828).

17. Vezi PG 151, col. 1243-45.

18. Nota e publicată de I. Boivin în PG 148, col. 762 la subsol. Apoi în I. Stein, *op. cit.*, p. 18. Codicele din sec. XV. Vezi şi O. Tafrali, *Tessalonique au XIV siècle*, Paris, 1913, p. 182-3.

19. G. Schiro, *op. cit.*, p. 336.

se cunosc pe ei cum îi cunoaște el ("non noscunt eos sicut ego"), de unde iar ar urma că el nu era grec.

Toate acestea ne fac să credem că Varlaam n-a fost ortodox înainte de a veni în Grecia și nici măcar n-a fost grec.

Argumentele lui G. Schiro sunt slabe. Mai întâi, e foarte grăitor faptul că toți contemporanii lui Varlaam – inclusiv el însuși, putem spune – și toți cei care s-au ocupat de el până azi sunt de acord că Varlaam a fost la început catolic, sau măcar unit. Ca să răstoarne această unanimitate, lui G. Schiro i-ar trebui alte dovezi decât conjecturile amintite. Mai cu seamă argumentul scos din tonul sincer și convins cu care apără Varlaam învățătura ortodoxă contra catolicilor e foarte slab. Tăria convingerilor ortodoxe ale lui Varlaam se vede din convorbirea sa cu papa, cuprinsă în documentul amintit, convorbire din care observăm că Varlaam nu-și face prea mari scrupule cât privește învățătura ortodoxă. El vrea cu orice preț unirea, indiferent pe baza cărei mărturisiri. Toată problema pentru el se reduce la căile pe care grecii ar putea fi câștigați pentru unire. Drept una dintre aceste căi propune ca fiecare să creadă despre Duhul Sfânt ce vrea ("reunione facta permitterentur ipsi Graeci quod super eodem articolo teneni credere, Latinique crederent catholice, Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere")[20]. Nu așa vorbește un om ferm în convingerile sale.

Este apoi extrem de semnificativ faptul că Varlaam, dezaprobat de sinodul din 1341, fuge îndată la catolici. Pentru o rușine mai mult sau mai puțin mare, să-ți lepezi legea? Aceasta înseamnă sau că pentru Varlaam mai presus de credință era ambiția de a fi respectat, și cu acest scop s-a făcut și ortodox între greci, sau că în el credința sa

20. PG 151, col. 1337. Varlaam susținea că și în vechime, când Biserica era una, unii credeau că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul, alții nu, fără ca această deosebire să formeze motiv de dezbinare. Cod. Paris. gr. 1278, f. 10-11, la O. Tafrali, *op. cit.*, p. 182. Deci teza catolică acomodaționistă.

catolică era încă puternică, şi a fost suficient un mic neajuns ca să se trezească cu toată puterea.

Credinţa ortodoxă nu era adânc înrădăcinată în Varlaam. Că papa îl face curând episcop catolic, nu e de mirare, dat fiind numele de savant ce şi-l câştigase şi lovitura pe care o dăduse Bisericii Ortodoxe, tulburând-o atât de grav, şi echivocul în care s-a menţinut cât a fost, de formă, ortodox.

Poate fi un argument faptul că împăratul l-a trimis tocmai pe el la papă în misiune? Dar l-a trimis mai ales la regii Apusului, iar dacă l-a trimis şi la papă, l-a trimis în secret. Şi cine putea ţine mai bine un astfel de secret decât unul care ardea aşa de mult după unire, ca Varlaam, în vreme ce toţi grecii nu voiau să audă de ea. Cine putea fi apoi trimis în Apus decât unul care ştia latineşte?

Credem că Varlamm a fost italian, şi nu grec unit. De altfel nu se poate spune sigur dacă se mai păstra uniaţia în vremea aceea în Italia.

Dar chiar dacă Varlaam n-ar fi fost italian şi catolic înainte, ci ar fi fost grec ortodox sau unit, toţi recunosc, şi aceasta se constată cu prisosinţă şi din scrierile sale, că mentalitatea lui era profund scolastică şi de esenţă catolică. Aşa că lupta împotriva isihasmului a fost pornită de un reprezentant al teologiei catolice scolastice.

Varlaam a venit din Calabria[21]. Grigorie Palama spune într-un loc că era din Sicilia[22], probabil fiindcă sudul Italiei era socotit ca o altă Sicilie, cum se vede din numirea de Regatul celor două Sicilii[23]. După Leon Allatius, era din locali-

21. Gregora, *Byz. Hist.*, PG 148, col. 1180; *Dial. florentius* (cf. I. Boivin, PG 148, col. 23); Cantacuzino, *Hist. lib.*, PG 153, col. 661; Filotei, *op. cit.*, PG 151, col. 584; Petrarca, *Epsit.* XI, *Rerum Senilium* (după Leon Allatius, PG 151, col. 1243); Boccaccio, în *De Geneal. Deorum*, cartea XV (tot la Leon Allatius, *Ibid.*).

22. *Trat. I, seria II, contra lui Varlaam*, Cod. Coisl. 100 f. 140 v.

23. *Contra patr. Antioch.*, Cod. Paris. gr. 1238, f. 283 r.

tatea Seminaria[24]. Peregrinările lui în Răsărit ni le descrie N. Gregora în dialogul *Florentius*[25]. Varlaam, venind în Grecia în 1328 ca să studieze pe Aristotel – pe care îl cunoscuse numai din traducerile latinești, și nu în grecește, se așază întâi în Etolia. Aici învață grecește și împrumută haina și moravurile grecești. De aici merge în Salonic, oraș cu înfloritoare viață culturală în acea vreme. Începe să se mândrească cu știința sa și să-i disprețuiască pe greci. În sfârșit, la 1330 vine în Constantinopol, unde prima sa grijă a fost să strângă cât mai mulți învățăcei[26]. Isteț, elocvent, versat în vechea filosofie elină și în științe, cum recunoaște Cantacuzino (nu însă și Gregora), intră îndată în grația împăratului Andronic II și a Marelui Domestic Ioan Cantacuzino[27], care îi încredință să țină cursuri de teologie, în special despre teologia lui Dionisie Areopagitul[28]. Din documentul curiai din 1339, rezultă că devenise cu timpul și egumenul mănăstirii *Mântuitorul Iisus Hristos*, din Constantinopol[29].

Neadmițând să fie cineva mai slăvit ca el, începe să defăimeze pe cei mai iluștri erudiți și literați ai vremii, pe Teodor Metochites, venit de curând din exilul de care avusese parte, de la 1328, împreună cu fostul împărat Andronic II, și pe Nichifor Gregora. Ba, merge până acolo, că îl provocă pe cel din urmă la o dispută publică. Gregora, îndemnat de prietenii săi, a primit provocarea sa cu greu (cam în 1331). Adversarul, care se lăuda că le știe pe toate, a fost adus în situația să-și mărturisească totala ignoranță în astronomie, gramatică, retorică și politică, iar din ope-

24. *De eccles. occid. et. orient. perpet. consens.*, lib. II, cap. 17 (PG 151, col. 1243).

25. Cât privește conținutul acestui dialog, vezi I. Boivin, PG 148, col. 23 ș.u.

26. *Ibidem*.

27. *Hist...*, lib. II, cap. 39, PG 153, col. 661-664.

28. Gregora, *Byz. Hist.*, lib. 19, cap. 1, PG 148, col. 1185.

29. PG 151, col. 1331.

rele lui Aristotel se dovedi că nu cunoaște decât pe cele privitoare la fizică și dialectică. În logică și silogisme, "care formează în mod special bucuria italienilor și care nu sunt știință propriu-zis, ci instrumentul științei", încă s-a arătat foarte slab. Gregora, declarat victorios, își recâștigă vechiul loc de onoare în stima împăratului și a lumii de frunte. Varlaam, văzând că favoarea bizantinilor l-a părăsit, întorcându-se iar către Gregora, a plecat la Salonic. Gregora redeveni dascălul căutat de toată lumea[30].

În 1334[31] vin în Constantinopol dominicanii Francisc de Camerino și Richard, primul episcop de Bosfor, al doilea de Cherson[32], ca să discute cu ortodocșii chestiunea unirii Bisericilor. Patriarhul Ioan Caleca, cu sinodul său, l-a chemat pe Gregora să susțină discuția în perspectivă. Gregora însă s-a scuzat într-un mod diplomatic[33], astfel că discuția nu s-a ținut.

Varlaam, probabil dornic să-și câștige încrederea grecilor mereu bănuitori față de el[34], a găsit ocazia să compună o serie de tratate contra latinilor. Tratatele acestea, inedite până acum, aflate într-o serie de codici manuscriși, dintre care numim Cod. Par. gr. 1278, ar fi, după Fabricius-

30. I. Boivin, PG 148, col. 24. Vezi și R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Gregoras*, p. 17.

31. Anul acesta îl admit R. Guilland, *op. cit.*, p. 20; J. Bois, "Les débuts de la controverse hésichaste", în *Echos d'Orient*, V (1901-2), p. 356. Gr. Papamihail dă 1334-5, *op. cit.*, p. 24; I. Stein, 1335, *op. cit.*, p. 26. Dar 1335 nu cred că ar putea fi, deoarece epistola papei Ioan XXII cu care sunt trimiși acești soli, e dată la 1333 iulie (Boivin, PG 148). Mai curând iar nu au putut veni, pentru că patriarh era Ioan Caleca, cel care ajunge patriarh la 1334 (cf. V. Laurent, "La liste episcopale de synodicon de Thessalonique", *Echos d'Orient*, 1933, p. 308, și H. Papadopol, Τῶν Ἐπισκόπων καὶ Πατριαρχῶν Κπόλεως χρονολογικὸς πίναξ, în revista "Θεολογία" (1926), p. 179.

32. I. Bovin, PG 148, col. 702, în notă.

33. *Hist.*, X, PG 148, col. 704-721.

34. Filotei, *op. cit.*, col. 584-5. Așa cred și Gr. Papamihail, *op. cit.*, p. 23-4, și R. Guilland, *op. cit.*, p. 20, I. Stein, *op. cit.* 26.

Harles[35], 23 la număr, şi anume 18 privitoare la Duhul Sfânt, iar celelalte privitoare la primatul Papei, la Purgatoriu şi azimă[36].

Lupta dintre Palama şi Varlaam acum începe. Grigorie Palama găseşte în aceste scrieri ale lui Varlaam o mentalitate catolică. Prin aceasta, îl atrage pe Varlaam împotriva sa[37].

35. *Bibliotheca Graeca,* tom. X, p. 462 (PG 151, col. 1247-1254), vezi şi O. Tafrali, *op. cit.* 183-4.

36. Multe din aceste tratate fac referire directă la solii papei, dar altele nu. Unele chiar sunt adresate unor persoane ortodoxe, cum e Nicolae Cabasila.

37. Filotei, *Encomiu,* col. 584. Cu această ocazie, Palama a scris două tratate, dovedind eroarea argumentaţiei lui Varlaam. Primul tratat al lui Palama se numeşte în cataloagele codicelor "Eiusdem ad Barlaamum philosophum de duobus principiis" şi se află în Cod. Coisl. 100, f. 77 r-90 r; Cod. Iber. 386, f. 149 r-169 v; Laud. 87, f. 52 r-61 v.

Al doilea se numeşte: "Eiusdem quod non est apodixis divinum". Se află în Cod. Coisl. 100, f. 90 r-103 v, Cod. Taur. 316, c. II, 18, f. 384, f. 205-238. Ambele în cod. Metocului Sfântului Mormânt 421, f. 10-30. Primul e editat de Grigorie Papamihail în rev. 'Εκκλ. Φάρος, 1914 (XIII), p. 42-52. Varlaam i-a scris o epistolă în urma acestora lui Palama. Gr. Papamihail, *op. cit.,* p. 165. Lui Achindin, care îl întrebase dacă Varlaam învaţă corect în această chestiune, îi adresează Palama încă două epistole, arătând greşelile aceluia. Idem, *op. cit.,* p. 102. Epistolele se află în Cod Coisl. cit., f. 69-75 v, 75 v.-77 r; Iber. 386 (4506), f. 145 v-149 r.; Laud. 87, f. 51 r-52 r; Metoc. 421, f. 9-10.

ÎNCEPUTUL CONTROVERSEI ISIHASTE

Varlaam mergând între timp din Salonic la Constantinopol, intră în legătură cu nişte călugări simpli, care se nevoiau cu rugăciunea şi vegherea minţii şi, făcând pe ucenicul care vrea să înveţe cu umilinţă, află de la ei, expuse primitiv şi grosolan, câteva lucruri despre rugăciunea minţii, pe baza cărora a început să batjocorească public şi să declare eretici pe cei ce l-au iniţiat. Dar fiind vădit la patriarh cu unele fapte necuvenite şi condamnabile, părăseşte Constantinopolul ruşinat şi se întoarce la Salonic, unde continuă să-i defaime pe monahii isihaşti prin cuvânt şi scrieri, câştigând de partea sa mulţi laici şi mulţi călugări neexercitaţi în isihie. Grigorie Palama, auzind despre acestea, a înţeles că de aici va ieşi o mare erezie[1]. Călugării din Salonic atacaţi de Varlaam hotărâră, în frunte cu Isidor, unul din prietenii cei mai apropiaţi ai lui Grigorie Palama, să-l cheme pe acesta din Athos, ca să apere dreapta credinţă. Ascultând Sfântul Grigorie şi venind în vara anului 1337 în Salonic, monahii îi arătară anumite părţi din scrierile lui Varlaam, câte ajunseseră în mâinile lor. Mai întâi el a încercat să abată pe Varlaam, prin anumiţi mijlocitori, de la atacurile contra isihaştilor. Nereuşind, încercă el însuşi în faţa mai multora acelaşi lucru[2]. Îi spuse să se ocupe cu ştiinţele, pentru care este pregătit, căci numai acestea îi pot mări slava pe care o doreşte. Să lase problemele vieţii

1. Filotei, *op. cit.*, col. 585.
2. Filotei, *op. cit.*, col. 586.

religioase, ale rugăciunii mintale şi vederii mistice, căci e cu totul străin de ele şi nu va reuşi decât să se compromită.

Varlaam necedând şi continuând să-i atace cu graiul şi în scris pe monahi, Sfântul Grigorie a început şi el să scrie împotriva lui. Aflând aceasta, Varlaam se sperie şi veni la el, spunându-i în chip linguşitor că nu îl atacă, pentru că îl admiră şi-şi exprimă admiraţia aceasta cu orice ocazie; de aceea, nu e cazul să intervină în această chestiune.

Sfântul Grigorie îi răspunde însă că, o dată ce atacă dreapta credinţă, se simte şi el atacat[3].

Grigorie Palama descrie astfel începutul luptei: "Mă bucuram că Varlaam, care până atunci se mândrea numai cu ştiinţa profană, apropiindu-se de monahii noştri, şi anume de cei mai distinşi dintre ei, va deveni înţelept şi în cele dumnezeieşti. Aceia înşişi zic: "ne-ar fi servit de secretar, ca o comoară care scoate, după cuvântul Domnului, noi şi vechi". Lucrurile însă au ieşit cu totul dimpotrivă. Căci s-a apropiat de cei mai simpli dintre ai noştri făcând pe ucenicul, ca pe urmă să-i batjocorească public şi să compună contra lor scrieri cu care nu se înfăţişă înaintea acelora, ci înaintea unor băieţandri care-l frecventează şi îl aplaudă. Pe aceştia, care nu au o judecată matură, şi pe monahii care nu au experienţa vieţii isihaste i-a câştigat pentru batjocurile sale. Astfel a început să se întindă pretutindeni vorba că isihaştii se ţin de absurdităţi. Le-a pus şi un nume foarte urât, acela de omfalopsihi. Dar nu dă numele nici unuia dintre cei pe care-i batjocoreşte, ci spune numai că a convenit cu cei mai distinşi dintre noi, învinuindu-ne aşadar pe toţi de erorile pe care le inventează. Am cerut şi eu de la el aceste scrieri. Dar atât de mult s-a străduit să nu poată fi văzute de nimenea dintre noi, încât nici măcar acelora care au convenit puţin cu noi sau ne-au văzut vreodată nu li le-a dat decât după ce le-a cerut să jure că nu

3. Filotei, *op. cit.*, col. 586-7.

le vor arăta nici unuia din cei ce-au îmbrăţişat isihia. Circulau astfel în întuneric şi se fereau de lumina curajului; dar, în sfârşit, tot am pus mâna pe ele"[4]. "Mai întâi l-am rugat să rezolvăm aceste chestiuni stând de vorbă, şi atunci ar fi fost de prisos scrierile lungi. Dar nu s-a învoit"[5].

Cantacuzino spune şi el că Varlaam a stat pe lângă un monah simplu, "puţin deosebit de necuvântătoare", făcând pe ucenicul, şi că şi-a început atacurile pe baza informaţiilor aceluia[6], dar despre Palama nu zice că a venit la Salonic chemat de isihaştii de acolo – cum afirmă acela despre sine –, ci din cauză că era bolnav. La fel, ştie şi el de încercările lui Palama de a-l face pe Varlaam, prin mijlocitori, să înceteze cu atacurile[7]. Gregora afirmă şi el că Palama a fost ridicat contra lui Varlamm, care voia să arate că dogmele latine sunt mai corecte, de monahii isihaşti[8].

Din scurta expunere despre originea conflictului pe care a scris-o un anume David[9], aflăm că Varlaam, auzind

4. *Tratatul* I, seria II, *contra Varlaami*, Cod. Coisl. gr. 100, f. 140v-141r. Întâi le-a câştigat Isidor (Filotei, *op. cit.*, col. 586). Chemarea sa în ajutor de către monahi o aminteşte G. Palama în epsitola *Contra patr. Antioch.* Cod. Par. gr. 1238, f. 285 r, unde vorbeşte iarăşi de ceata de băieţandri din jurul lui Varlaam, care purtau în multe adunări cuvintele şi scrierile lui Varlaam contra monahilor...

5. Tratatul amintit, Cod. Coisl. 100, f. 155 r.

6. *Hist.*, liber II cap. 39, PG 153, col. 664.

7. *Op. cit.*, col. 668-9.

8. *Byz. Hist.*, XI, cap. 10, PG cit., col. 761-2.

9. Cod. Monacensis gr. 505, f. 1 r-2v. Istorisirea se află în mai mulţi codici. Amintim Cod. monac. gr. 508, f. 1 r-4 v, sec. XIV-XV, apoi într-un codice din Viena (vezi catalogul cod. gr. Nessel, p. 310) şi într-unul din Madrid (vezi cat. cod. gr. Iriarte, p. 287). Acest David foarte probabil că e monahul David Disypatus, căruia îi scrie Grigorie Palama o epistolă pe la 1354, care a răspuns la iambii lui Achindin cu alţi iambi (468 la număr, aflaţi în Cod. Laud. gr. 87 f. 209 urm.); a scris împărătesei Ana, la cerere, o epistolă, explicându-i în ce constă erezia lui Achindin (se află în Cod. Oxon. Miscel. gr. 120 f. 197 urm.) şi o scrisoare lui Nicolae Cabasila, cam cu acelaşi conţinut, aflată în Cod. Marcian gr. 153 şi în Cod. Paris. gr. 1247 sec. XIV-XV ff. 1-52).

pe călugări că socotesc veşnică şi necreată lumina dumnezeiască de pe Tabor, a începu să susţină că acea lumină a fost materială, stricăcioasă şi trecătoare. Călugării l-au rugat pe Palama să i se adreseze şi să-l îndemne să renunţe a mai vorbi şi scrie astfel de lucruri. Palama a vorbit mult cu el, l-a rugat, l-a combătut oral, dar Varlaam nu se înduplecă, ci mai tare se porni cu batjocuri. Palama a început atunci să dovedească în scris, cu date din Părinţi, că acea lumină e necreată şi veşnică. Varlaam răspunse că, dacă aşa stau lucrurile, acea lumină e fiinţa lui Dumnezeu, şi deci Palama susţine că se vede şi se comunică fiinţa lui Dumnezeu, ceea ce-i mesalianism. Palama răspunse făcând deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască: cea dintâi e nevăzută şi neîmpărtăşibilă, a doua, dimpotrivă; dar se numeşte şi a doua de Părinţi Dumnezeire. Varlaam răspunse că atunci afirmă două dumnezeiri, una superioară, şi alta inferioară, deci e diteist. Palama răspunse că, deşi se numesc şi harul şi lucrarea dumnezeiască dumnezeire şi deşi fiinţa e nevizibilă şi necomunicabilă, iar harul vizibil şi comunicabil celor drepţi, totuşi nu sunt două dumnezeiri, ci una, anume fiinţa cu lucrarea ei cea nedespărţită de ea.

În sfârşit, adăugăm că însuşi Varlaam a declarat că s-a prefăcut că vrea să fie ucenic al unor isihaşti, ca să afle învăţătura lor[10].

Din toate aceste expuneri, atât de apropiate întreolaltă, rezultă că Varlaam e cel care a început atacurile, că Palama a fost rugat de călugări să-i apere, că a încercat mai întâi cu vorba, prin mijlocitori şi direct, să claseze chestiunea şi că numai după epuizarea tuturor încercărilor de acest fel s-a apucat să scrie.

Vezi, despre această identificare, *Max Treu*, Atena, p. 227-234, unde publică amintita epistolă a lui Palama către David Disypatus. Încă şi Varlaam a scris două epistole către acest David Disypatus. G. Schiro, *op. cit.* 334.

10. Cod. Coisl. gr. 100 f. 119 v.

CONTROVERSA CU VARLAAM

Palama a scris prima triadă contra afirmaţiilor lui Varlaam pe la începutul anului 1338, sau sfârşitul 1337, fără să-i pomenească numele. În primul tratat, intitulat: *Primul tratat dintre cele dintâi pentru cei ce trăiesc cu sfinţenie în isihie; spre ce şi până la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu ştiinţele*[1], respinge afirmaţia că numai ştiinţele produc cunoştinţa de Dumnezeu. Al doilea e intitulat: *Al doilea tratat dintre cele dintâi pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie, nu e fără folos să încerce a-şi ţine mintea înăuntrul trupului*[2]. Cuprinsul e însemnat în titlu. Al treilea e intitulat: *Al treilea tratat din rândul întâi pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina şi luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfântă şi despre desăvârşirea cea întru Hristos*[3]. În acesta probează scripturistic şi patristic că atât lumina de pe Tabor, cât şi cea pe care o văd drepţii în lumea aceasta e necreată şi eternă. Aici se dăduse atacul principal, Varlaam afirmând că o astfel de lumină este o amăgire diavolească.

S-ar părea că Filotei crede că Palama a compus prima triadă necunoscând scrierile lui Varlaam contra isihaştilor, bazându-se numai pe informaţiile monahilor tesaloniceni şi pe calomniile pe care Varlaam le răspândea oral[4]. Dar tot

1. În Cod. Coisl. gr. 100, f. 103v-114 v. Primele două tratate din întâia triadă, în Cod. Metoc. 421 f. 30-40 v. Toate cele trei triade (deci nouă tratate), în Cod. Laud. 87, f. 72 v-156v.

2. Cod. Coisl., cit., f. 114v-119r. Editat în Migne PG 150, col. 1101-1118.

3. Cod. Coisl. 119r-140r. Vezi Anuarul Academiei teologice "Andreiane" din Sibiu, 1932–33, unde se află ultimele două, traduse de autorul acestei lucrări.

4. Filotei, *op. cit.*, col. 589.

Filotei spune cu puțin înainte că isihaștii – și mai întâi Isidor – ajunseseră în posesia unor fragmente din scrierile lui Varlaam și i le-au arătat lui Palama, când l-au chemat din Athos, așa că acesta a putut să-și scrie prima triadă cunoscând cuprinsul acelor scrieri[5]. Faptul că Palama tratează în cele trei tratate ale triadei a doua, după ce sigur cunoscuse scrierile lui Varlaam, exact aceleași trei teme și exact în aceeași ordine, ne face să admitem că Palama a cunoscut scrierile lui Varlaam atunci când a compus prima triadă. Lucrurile s-au petrecut, după cum însuși Palama mărturisește la începutul primului tratat din triada a doua, astfel: Varlaam a compus o grupă de scrieri contra isihaștilor, dar nu le-a multiplicat, și s-a ferit să ajungă în mâna vreunui prieten de al lui Palama. Acesta însă tot a ajuns să le vadă, însă numai pentru scurt timp, căci nu le-a putut cerceta în întregime și nu le-a avut în față când și-a compus triada sa, așa încât n-a putut da citate și nu a putut combate ideile pas cu pas. Ajungând aceste răspunsuri la cunoștința lui Varlaam, acesta întâi s-a speriat și peste tot a declarat că-și va distruge scrierile, dar răzgândindu-se, s-a apucat să schimbe câte ceva în ele, nu prea mult, dar de ajuns ca Palama să observe schimbările. Astfel, a șters peste tot epitetul batjocoritor de omfalopsihici dat monahilor, a numit vederile monahilor naturale, în loc de diavolești, cum le numise în prima redactare, și a inserat în text anumite obiecțiuni din prima triadă a lui Palama, dar într-o formă alterată, combătându-le. S-a îngrijit însă ca nici în forma aceasta să nu fie cunoscute decât de cei mai intimi dintre prietenii săi. Unul dintre ei însă i le-a arătat lui Palama, cu rugămintea de a le combate[6].

5. Filotei *op. cit.*, col. 586.

6. Cod. Coisl. gr. 100, ff. 141r-v. Vezi p. 30, nota 4. Că prima triadă s-a referit atât la atacurile răspândite oral, cât și la scrierile lui Varlaam, o spune Palama și în alt loc al aceluiași prim tratat din seria a doua. Cod. Coisl. 100, f. 145v.

Acum Palama le avea în față, putându-le cerceta pe îndelete. El își compuse a doua triadă cu ele dinainte. De fapt, în a doua traidă, Palama îi dă numele lui Varlaam și citează des din scrierile lui, combătându-i pas cu pas afirmațiile. Astfel, Filotei are drepate când spune că triada a doua a compus-o Palama "împotriva acelorași prime tratate ale lui Varaam, fiind acum în posesia lor"[7].

Cuvintele "împotriva acelorași prime tratate ale lui Varlaam" arată că și prima triadă s-a referit tot la ele, deci au fost cunoscute și atunci, în oarecare măsură[8]. A doua triadă n-a fost doar o simplă repetare a celei dintâi. Ea a fost provocată de răspunsul lui Varlaam, dat direct lui Palama, prin a doua redactare a scrierilor sale. În a doua triadă Palama își susține[9] – silit fiind – părerile din prima triadă, cu noi argumente. A doua triadă a compus-o Palama pe când Varlaam era în Apus, ca sol al împăratului, deci în 1339[10]. De aici urmează că prima triadă a scris-o în 1338, iar atacurile lui Varlaam au început prin 1337[11]. Cele trei

7. Filotei, *op. cit.*, col. 580.

8. M. Jugie, *op. cit.*, col. 1758, confundă această nouă redactare a scrierilor lui Varlaam cu cea de a treia, mult mai radicală, pe care o face Varlaam când se întoarce din Italia, intitulându-și opera astfel modificată: Κατὰ Μασσαλιανῶν (Contra Mesalienilor). Astfel, M. Jugie crede că a doua triadă a scrierilor lui Palama e îndreptată tot împotriva formei inițiale a scrierilor lui Varlaam, ceea ce, după cum se vede, nu e adevărat.

Gr. Papamihail, *op. cit.*, p. 31, crede că prima triadă a scris-o Palama contra atacurilor orale ale lui Varlaam, iar a doua, după ce a citit scrierile aceluia. Aproximativ la fel cred și Bois, *op. cit.*, p. 339, și I. Stein, *op. cit.*

9. A se vedea, mai ales în Trat. II, triada II, că Palama e silit să-și apere o serie de poziții din Trat. II, triada I, atacate de Varlaam.

10. Filotei, *op. cit.* Varlaam pleacă în Apus în martie 1339. J. Bois, *op. cit.*, p. 338.

11. Anul acesta e dat și în PG 150, col. 913, în Dialogul *Theophanes*, unde se spune că până la sinodul din 1341 au trecut patru ani de când a început disputa.

tratate din triada a doua Palama le numește "cele din urmă", cu gândul că discuția se va încheia o dată cu ele[12].

Titlurile lor sunt:

1. Primul tratat al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Epunerea și combaterea celor scrise de filosoful Varlaam contra celor ce viețuiesc cu evlavie în isihie. Care este cunoștința cu adevărat mântuitoare și căutată cu mult interes de monahii adevărați; sau împotriva celor ce zic despre cunoștința ce vine din științele din afară că e cu adevărat mântuitoare[13].

2. Tratatul al doilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre rugăciune[14].

3. Tratatul al treilea al celor din urmă pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina sfântă[15].

Din prima grupă de scrieri ale lui Varlaam împotriva isihaștilor, combătute de Palama în primele două triade, una, probabil cea dintâi, se numea *"Tratat despre științe"* (Λόγος περὶ λόγων)[16], a doua, *"Despre desăvârșirea omenească"* (Περὶ τελειότητος ἀνθρώπου), alta, *"Despre dobândirea înțelepciunii"* (Περὶ σοφίας κτήσεως)[17].

a) Valoarea științei

Polemica, după cum am spus, s-a mișcat de la început în jurul a trei teme: *Valoarea științei* pentru mântuire, susținută de Varlaam și contestată de Palama (primele tratate din ambele triade); *valoarea rugăciunii* în general și a rugăciunii minții în special, pe care Varlaam o nesocotea, iar Palama o apăra (tratatele cele de al doilea, din fiecare triadă);

12. Filotei, *op. cit.*
13. Toată triada întâi și a doua se află în Cod. Laud. 87, f. 72r-137 r, iar triada III, în același cod., f. 137r-156 v.
14. Cod. Coisl. cit., 156v-168 v.
15. Cod. Coisl. cit., f. 168v-197 r.
16. Palama, *Tratatul I din triada II*, Cod. Coisl. cit. 100, f. 145r.
17. Cod. cit., f. 154 r.

şi *caracterul luminii* văzute de Apostoli pe Tabor, despre care isihaştii afirmau că au văzut-o mulţi sfinţi şi o văd şi ei; Varlaam spunea însă că e lucrare diavolească sau, în orice caz, un lucru natural, deci ceva creat şi efemer, iar Palama, că e dumnezeiască, necreată şi eternă (tratatul al treilea din fiecare triadă). Deci o discuţie foarte sistematică. Se vede că Varlaam atacase şi el sistematic, pornind de la bazele noetice pe care se rezema rugăciunea minţii şi învăţătura despre vederea mistică a luminii dumnezeieşti.

Multele citate date de Palama din scrierile lui Varlaam în triada a doua ne îngăduie să cunoaştem destul de bine aceste scrieri, distruse în urma sinodului din 1341. Varlaam începea tratatul său "Despre ştiinţe" cu aceste cuvinte: "Cum e cu sănătatea, aşa e şi cu filosofia. Aceea e dată de Dumnezeu şi se dobândeşe prin ştiinţă; dar nu e altul felul sănătăţii date de Dumnezeu, şi altul cel obţinut prin medicină, ci acelaşi. Aşa e şi cu înţelepciunea. Profeţilor şi Apostolilor le-o dă Dumnezeu direct, iar nouă ne-o dau Scripturile celor inspiraţi de Dumnezeu, şi ştiinţele, prin care iarăşi, căutând înţelepciunea, o aflăm"[18]. E drept, răspunde Palama, numai că înţelepciunea din ştiinţele profane faţă de cea dată direct de Dumnezeu profeţilor e ca lumina unei candele faţă de cea a soarelui[19]. Dar Varlaam continuă: "Scripturile celor inspiraţi de Dumnezeu şi înţelepciunea din ele au acelaşi scop cu înţelepciunea ce provine din ştiinţele profane. Căci în toate e acelaşi adevăr, fie că e dat Apostolilor de Dumnezeu direct, de la început, fie că îl aflăm noi prin studiu. Ştiinţele duc spre adevărul dat Apostolilor de la Dumnezeu şi ne ajută mult, ca să ne înălţăm la modelele originare nemateriale ale lucrurilor"[20]. Punerea pe aceeaşi treaptă a înţelepciunii îndumnezeitoare a Duhului

18. Cod. Coisl. gr. 100 f. 141v.
19. *Ibidem.*
20. *Ibidem,* f. 142 r.

cu înțelepciunea din științe n-o mai admite Sfântul Grigorie. Pentru el, cea din urmă e stearpă, căci n-a renăscut nici un suflet, în vreme ce a doua a renăscut milioane.

Adevărul aceleia e pururea contestabil și amestecat cu lucruri neadevărate; cel din inspirația dumnezeiească e clar, nesmintit și neamestecat cu minciuna. Adevărurile din științe nu sunt necesare, nici mântuitoare; adevărul din învățăturile inspirate de Dumnezeu e necesar pentru mântuire. Cunoștințele câștigate din științe pot contribui la clarificarea Scripturii, e drept, dar numai dacă vom avea drept singură cheie a Scripturii harul Duhului Sfânt. În cazul acesta, pot să fie de oarecare folos și acelea, căci sub influența a ceva bun se face bun și ce nu este astfel prin sine, așa cum în lumina focului se arată luminoase și lucrurile întunecate. Dacă însă ne-am lăsa duși la explicarea Scripturii numai de acelea, lesne am devia[21].

Afirmația că înțelepciunea profană contribuie la cunoașterea lucrurilor e justă. Dar nu e identică cunoașterea lucrurilor cu înțelepciunea pe care a dat-o Dumnezeu profeților și Apostolilor. Aceasta e Duhul Sfânt. Iar de Duhul Sfânt nu se împărtășesc egiptenii, chaldeii și elinii, nici păcătoșii de azi, oricâtă știință ar avea. El nu S-a sălășluit nici în Aristotel, nici în Plotin. Înțelepciunea Apostolilor a cuprins în scurt timp lumea. Savanții însă, de s-ar aduna toți la un loc, din toată lumea, n-ar putea face un astfel de lucru[22].

Sigur, cunoștința prin studiu a Scripturii profeților și Apostolilor e atât de departe de înțelepciunea acelora, cât e de departe de soare ochiul care se împărtășește de razele lui. Dar nici cunoștința aceasta nu e identică cu aceea câștigată din științele profane. Cea dintâi caută mai ales să cunoască voia lui Dumnezeu, binele și desăvârșirea; cea

21. *Ibidem*, f. 142r- v.
22. *Ibidem*, f. 142v-145 v.

din urmă e departe de acest scop. Cine caută să cunoască voia lui Dumnezeu cercetează toate lucrurile raportându-se la El și întrebându-se de ce le-a făcut Dumnezeu, și astfel cunoaște cu adevărat rațiunile, are adevărata cunoștință despre lucruri. Înțelepciunea lui e confirmată și de conștiința lui și de coborârea Duhului Sfânt în el. Înțelepciunea cea din științe însă, chiar dacă are ceva adevărat în ea, e nesigură, nestatornică, de multe ori războindu-se cu sine însăși. Cum ar putea duce la cunoașterea nemutabilelor modele originare ale lucrurilor această nestatornică înțelepciune[23]?

Dacă, după Varlaam, cel mai înalt bun e cunoașterea lucrurilor, iar înțelepciunea din științe ne duce până la modelele originare nemateriale, pe când Scriptura ne dă numai simboalele acestei înțelepciuni, atunci Sfânta Scriptură e inferioară științelor. Or, în realitate, e invers: Sfânta Scriptură ne duce la o cunoștință cu mult mai înaltă a lucrurilor. Ce îndrăzneală apoi să afirmi că sănătatea dată de Dumnezeu și de medicină e aceeași! Dumnezeu vindecă și sufletul, iar medicina, cel mult trupul, și numai pentru scurtă durată[24].

Varlaam continuă: "Sunt unii care contestă acestea (egalitatea Scripturii și a științelor); unii socotesc citirea Scripturii confuzie, alții afirmă că înțelepciunea din științe și tot studiul lor nu e câtuși de puțin dar al lui Dumnezeu"[25]. Palama descoperă aici o dublă calomnie: cea dintâi la adresa isihaștilor[26], a doua, la adresa lui. El răspunde astfel: Dintre isihaști nu cunosc pe nici unul care, știind carte, să nu se ocupe cu cititul Sfintei Scripturi. Iar cei care

23. *Ibidem*, f. 143r-143 v.
24. *Ibidem*, f. 143v-144 r.
25. *Ibidem*, f. 144 r.
26. Despre acuzația lui Varlaam că isihaștii disprețuiesc Sfânta Scriptură ca fiind rea, vezi și Trat. III, seria I, Cod. Coisl. cit., f. 119 v. Anuarul cit., p. 24.

nu știu carte sunt ei înșiși adevărate cărți însuflețite, rostind pe dinafară o mulțime de părți ale Sfintei Scripturi. Isihaștii, ca și Sfinții Părinți, spun numai că practica mântuiește, nu cunoștința; împlinitorii Legii se îndreptează, nu ascultătorii ei. În ceea ce-l privește, citează cele spuse chiar de el în tratatul I, seria I, unde, eliminând întâi tot ce e rău în ea, scrie: "Cunoștința din științele profane nu s-ar putea numi dar duhovnicesc, ci numai natural, fiindu-ne dat de Dumnezeu prin fire și înmulțindu-se prin stăruință, pe când darul duhovnicesc, cum e înțelepciunea de la Dumnezeu, chiar de e pescar cel ce-o primește, îl face dintr-o dată fiu al tunetului"[27]. Precum toți oamenii sunt de la Dumnezeu, dar puțini sunt ai Lui, la fel, toți au de la El prin natură rațiunea și capacitatea de-a cunoaște, dar puțini au dobândit înțelepciunea Duhului. Deci minte Varlaam când îl acuză pe Palama că ar fi spus că înțelepciunea din științe nu e câtuși de puțin dar al lui Dumnezeu. "Natura și însușirile naturale nu sunt de la Dumnezeu?"[28].

Varlaam îi reproșează apoi lui Palama: "Afirmi că filosofia vine de la demoni și duce la demoni"; aceasta se vede de-acolo că "prezinți pe cei mai distinși dintre elini declarând că au primit cunoștința de la demoni"[29]. La aceasta Palama răspunde, citându-și propriile cuvinte, că nu despre filosofie în genere a spus că e de la demoni, ci despre a acelora care înșiși mărturisesc despre ei că sunt inspirați de demoni, despre a celor necredincioși, care cuprinde atâtea abateri de la dreapta credință[30].

E absurd să se spună că științele sunt necesare pentru mântuire. Ca dovadă, Palama se referă la Apostolul Pavel, care opune "înțelepciunea lui Dumnezeu" celei a lumii, și la

27. Cod. Coisl. 100, f. 112v-113 r.
28. Cod. cit., f. 144r-144 v.
29. Cod. cit., f. 144v. Aceasta o face Palama în trat. I, seria I, cod. cit., f. 110 v.
30. *Ibidem*. Își citează cuvinte din trat. I, seria I, cod. cit., f. 110 v.

cuvintele lui Vasile cel Mare: "Chiar de nu vom cunoaște adevărul privitor la acestea, nimic nu ne va împiedica să ajungem la fericirea promisă". De ce e necesară pentru mântuire de pildă filosofia lui Platon, cu materia ei necreată, cu ideile de sine subzistente și cu demiurgii inferiori demonilor? E absurd să se afirme că nu e cineva desăvârșit curat și cu adevărat evlavios dacă nu știe toată geometria și aritmetica, logica și astronomia etc.[31]. Varlaam ar vrea să-și prezinte teza într-un fel mai ușor de primit, dar Palama îl ține din scurt. Acela zice: "Dar eu laud însăși înțelepciunea în sine, ideea cunoștinței adevărate, care e una"; "nu numim filosofie ceea ce a crezut, scris sau învățat cutare sau cutare, ci însăși ideea de cunoștință". Palama observă întâi că Varlaam a delimitat la început precis între Scripturile celor inspirați de Dumnezeu și între înțelepciunea din științe. Deci se deosebește înțelepciunea aceasta de cea dumnezeiască. Dacă ea se abate de la cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu, e reprobabilă; dacă ajunge la același rezultat ca și Scripturile, înseamnă că e identică celei creștine și deci nu e absolut necesară pentru monahi[32].

Palama a împărțit în tratatul I, seria I, darurile dumnezeiești în naturale și duhovnicești sau supranaturale. Între cele naturale a pus și filosofia și rezultatele științelor. Varlaam îi reproșează că n-a pus pe aceeași treaptă filosofia cu darurile duhovnicești. Dar atunci, zice Palama, înțelepții egipteni și elini ar fi egali cu profeții și Apostolii[33].

Varlaam zice: "Dumnezeu creând sufletul a sădit în el noțiunile generale și puterile care definesc, disting și produc silogisme, puteri din care se formează științele". E drept, zice Palama, dar noi nu condamnăm mintea și științele, ci abuzul și reaua lor întrebuințare și venerația nemă-

31. Cod. cit., f. 147 r.
32. Cod. cit., f. 148 r-v.
33. *Cod. cit.*, f. 149 r-v.

surată ce li se acordă. După cum recunoaştem că Dumnezeu a făcut trupul şi l-a însufleţit, dar de-aici nu urmează că trebuie să aprobăm pe desfrânaţi. "Mintea care a descoperit înţelepcuinea elinilor, zice, întrucât e de la Dumnezeu, e bună; înţelepciunea aceasta însă, abătută de la scopul cuvenit al cunoaşterii lui Dumnezeu, ar putea fi numită mai cu dreptate înţelepciune denaturată, sau blestemată sau nebună"[34]. Nu întrucât e judecată e rea, ci întrucât judecata e întrebuinţată rău. Dacă ar fi cunoscut pe Dumnezeu din făpturi, fiind prin participare ceea ce avea să fie prin fiinţă înţelepciunea de natură divină, n-ar fi făcut-o Dumnezeu - adică nu s-ar fi făcut ea - nebună. Aşa cum legea n-a fost făcută nebună venind Hristos, aşa cum o lumină mai mică nu se face întuneric venind o lumină mai mare. Numai pentru că a ajuns în contrazicere cu înţelepciunea dumnezeiască s-a făcut nebună[35].

Chiar şi mintea demonilor, întrucât e minte, e bună, dar întrucât se folosesc rău de ea, e rea. Ea cunoaşte mai bine ca noi măsurile universului, cursul şi conjuncţiile corpurilor cereşti, dar nefolosind cu pietate cunoştinţele, e minte rea şi întunecată[36].

Mintea diavolească fiind făcută de Dumnezeu, de la El are, în chip natural, *puterea* de-a lucra. Dar *lucrarea* ei nu vom zice că e de la Dumnezeu. Această lucrare mai degrabă se va numi nebunie decât cugetare, căci se abate de la direcţia ce i-a fost sădită[37].

Sunt în înţelepciunea elinilor şi lucruri bune, dar e amestecată cu otravă şi e primejdioasă pentru cine nu poate distinge bine[38].

34. Trat. I seria I. Coisl. 100, f. 108 v.
35. *Op. cit.*, 109 r.
36. F. 110 v.
37. F. 111v.
38. F. 112 r.

E bine să se ocupe omul puţin, mai ales în tinereţe, cu ele, dar e rău să-ţi dedici viaţa exclusiv lor[39]. "Recunosc şi eu, spune Palama, că e bine să te ocupi puţin cu studiul limbilor, cu retorica, cu istoria, cu tainele naturii, cu ştiinţa logicii, cu figurile geometrice, cu toate, bune şi rele. Şi aceasta nu numai pentru a le putea întrebuinţa la ceva, ci şi pentru că exercită ochiul sufletului ca să poată discerne lucrurile. Dar a rămâne ataşat lor tot timpul e rău"[40]. Sau: "Desigur, nu i-aş opri să se ocupe şi cu ştiinţele pe cei ce voiesc, care nu şi-au ales viaţa monahală. Dar nu sfătuiesc pe nimeni să se ataşeze definititv de ele. Îi îndemn însă categoric să nu aştepte ceva sigur despre Dumnezeu de la ele"[41].

Dacă Dumnezeu a dat aceste puteri de cunoaştere sufletului la început, înseamnă că ele sunt comune tuturor oamenilor, sunt naturale, transmiţându-se prin naştere. Or, atunci nu sunt egale cu cele ce se dau mai presus de natură, numai celor credincioşi. "Dar, zice Varlaam, toate au aceeaşi referinţă faţă de suflet, căci odată ce sunt date, nici darurile duhovniceşti nu întrec cugetarea omenească." A vorbi aşa, răspunde Palama, înseamnă a nu avea experienţa darului duhovnicesc. Iar acela crede că şi cele dăruite de Duhul le putem analiza cu ajutorul raţiunii, apelând la distincţiile şi silogismele ei. În realitate, ele se cunosc numai cu Duhul Care e în cel ce primeşte darurile Lui[42].

Varlaam mă acuză, spune Palama, că asemenea lui Iulian Apostatul, "lipsesc pe monahi de ştiinţă, ca acela pe creştinii mireni". Dar pe cât de greşit e a pune pe Dionisie Areopagitul în rând cu nebunul care zice că nu există

39. Trat. I, seria II, cod. cit., f. 150v. Palama se referă la sine însuşi, ca unul care a studiat în tinereţe ştiinţele, dar apoi a trecut la ceva mai înalt decât ele. *Ibidem*, f. 153 v.

40. *Ibidem*, f. 106 v. (Trat. I, seria I).

41. Trat. I, seria I, Cod. Coisl. 100, f. 108 v.

42. F. 150 v.

Dumnezeu, pentru că scrie despre Dumnezeu că "nici nu era, nici nu este, nici nu va fi" – căci nebunul declară pe Dumnezeu cu totul inexistent, iar Dionisie îl ridică peste toate cele ce sunt –, la fel de greşit e a ne pune pe noi, care socotim viaţa monahală mai presus de raţiune şi de ştiinţă, în rând cu Iulian, care îi socotea pe creştini mai prejos de ea. Varlaam spune literal: "Nu din păzirea poruncilor şi nici doar din curăţirea de patimi (ἀπάθεια) vine cunoaşterea lucrurilor; şi nu poate deveni cineva sfânt dacă nu a dobândit cunoştinţa lucrurilor şi nu s-a curăţat de neştiinţă". Dar oare Apostolii au alergat după ştiinţă în toate părţile, ori au rămas rugându-se la un loc până ce au primit pe Duhul Sfânt? Monahii, urmând acestei pilde, leapădă toată viaţa şi fantezia împrăştiată, dedicându-se înţelepciunii dumnezeieşti unitare, mai presus de orice filosofie; căci aceea, prin poruncile ei unificatoare şi prin puterea ei dumnezeiască, îi uneşte cu monada treimică, ridicându-i peste toate cele împărţite şi variate. Ei părăsesc studiul multilateral al ştiinţelor şi îşi adună mintea într-o linie unitară (ἑνοειδὴς συνέλιξις), ridicându-se peste cugetările împărţite şi tranzitive şi peste motivele sensibile şi peste cunoştinţele care îşi au începutul în simţuri[43].

Varlaam spunea: "Prin păzirea poruncilor se obţine doar eliberarea de patimi (ἀπάθεια). Şi aceasta cu greu. Dar nu ajunge curăţirea de patimi pentru a vedea adevărul. Apatia nu vindecă neştiinţa din suflet. Deci ea nu dă ajutor sufletului pentru a privi spre cele inteligibile, atâta timp cât persistă în ea neştiinţa, care e, mai mult decât orice, întunericul sufletului. Deci adevăratul înţelept trebuie să se îngrijească toată viaţa să-şi purifice sufletul şi de patimi, dar şi de opiniile greşite, şi să cheme ajutorul de sus pentru ambele purificări, dar să facă şi el tot ce e util pentru acest scop. Să înveţe, adică, toată viaţa şi să convorbească cu

43. Cod. cit., f. 152 v.

toți cei care pot să-i spună ceva de folos. Nu-l va interesa deloc cine este cel care-l învață, numai să adauge ceva la cunoștința lui. Căci numai acela ajunge la toată desăvârșirea posibilă oamenilor, care își atașează mintea, într-o unire durabilă, adevărului din toate". Astfel de lucruri spunea el în scrierile: "Despre desăvârșirea omenească" și "Despre dobândirea înțelepciunii"[44]. Palama răspunde: Se poate vorbi de aceste două purificări și e drept că purificarea de patimi o aduce păzirea poruncilor, dar purificarea de neștiință nu o aduc științele, ci Sfânta Scriptură și adevărul creștin. Varlaam nu recunoaște Scripturii puterea de a curăți deplin sufletul de neștiință, ci afirmă necesitatea studierii ștințelor pentru cel ce vrea să se curățească deplin. Puterea pe care nu o acordă păzirii poruncilor și adevărului creștin, o acordă chaldeilor și elinilor, pe care îi face doctori ai sufletelor noastre.

Necesar și mântuitor este a cugeta în toate la fel cu Părinții, Apostolii, profeții, cu toți cei prin care a grăit Duhul Sfânt, atât despre Dumnezeu, cât și despre făpturi. Descoperirile altora, chiar de-ar fi adevărate, nu contribuie la mântuire. Să fim siguri că nimic din ce e necesar și folositor pentru mântuire nu lipsește din învățătura Duhului Sfânt[45].

44. Cod. cit., f. 154 r. Varlaam mai atribuia științelor și puterea de a alunga din suflet răutatea și viciul care vine, zice el, din neștiință. Științele duc la cunoașterea lui Dumnezeu, Care numai din făpturi se cunoaște. Mai spunea că prin știință ajungem să cunoaștem ideile lucrurilor, care sunt la Dumnezeu, ale căror icoane există în mintea noastră, dar întunecate de neștiință. Deci prin știință restabilim în noi chipul lui Dumnezeu. Cod. cit. f. 103v. Palama răspunde că nu neștiința a întunecat aceste idei, ci păcatul. Căci dacă sunt în noi, de ce nu le-am vedea? Cod. cit., f. 104v. Dacă prin știință se poate vedea mai bine chipul lui Dumnezeu, înțelepții elini au fost mai buni decât profeții și sfinții, care n-au studiat științele. Cod. cit., f.105 r.

45. Cod. cit., f. 154 r-156 r.

Ocupația cu științele toată viața împiedică intrarea în suflet a adevăratei înțelepciuni. Începutul acesteia e frica de Dumnezeu, din care se naște rugăciunea necontenită, cu frângerea inimii și păzirea poruncilor lui Dumnezeu. Prin acestea împăcându-ne cu Dumnezeu, frica se preface în iubire, iar durerea rugăciunii, în bucurie, răsărind în noi floarea iluminării, din care răzbate ca o bună mireasmă cunoașterea tainelor lui Dumnezeu. Cel stăpânit de iubirea înțelepciunii deșarte și frământat de teoriile și de întortochierile științelor nu poate să-și însușească nici măcar începutul acestei înțelepciuni, căci sufletul lui e ocupat și cufundat în tot felul de cugetări. Numai dacă-și va spăla sufletul prin rugăciune neîntreruptă de toate preocupările, făcându-și-l tăbliță curată, își va înscrie pe el Duhul Sfânt semnele Sale[46]. Nici chiar cunoștința dogmelor fără viață creștină corespunzătoare nu folosește la nimic[47]. Numai înțelepciunea cea duhovnicească, adică cea născută din credință și amestecată cu iubire, e mântuitoare[48].

b) Despre rugăciunea inimii

În tratatele cele de-al doilea din ambele triade, Palama apără practica rugăciunii mintale. Urmăm și aici mai ales tratatul din triada a doua, pentru că se referă mai precis la atacurile lui Varlaam.

Mai întâi însă, ceva despre *rugăciunea mintală*, sau *neîntreruptă*, sau *lăuntrică*, sau *a inimii*.

Este vorba despre rugăciunea săvârșită de minte în inimă, rugăciunea care ajută să se întărească în inimă gândul neîncetat la Iisus Hristos și care curăță și sfințește prin acest gând toate cugetările și simțurile și îndreaptă toată

46. Cod. cit., f. 106 r.
47. Cod. cit., f. 107 r.
48. Cod. cit., f. 107 v.

lucrarea omului spre împlinirea poruncilor lui Hristos[49]. Mintea este liturghisitorul, iar inima, altarul pe care omul aduce lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii, cum se exprimă aşa de frumos Paisie[50].

Scopul acestei rugăciuni este de-a aduna mintea în inimă, ca de-acolo să înalţe neîntrerupt, la început prin cuvinte, mai apoi numai în duh, scurta rugăciune a numelui lui Iisus: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul.*

Pentru ca această adunare a minţii în inimă să fie posibilă, exista o metodă care, cât priveşte detaliile, avea mai multe variante.

1. Există mai întâi varianta care se presupune a fi a Sfântului Ioan Gură de Aur[51]. Autorul însă nu este sigur cunoscut. Calist şi Ignatie, care şi-au scris înainte de mijlocul veacului XIV tratatul lor ascetic într-o sută de capitole, citează din această mică scriere, atribuind-o Sfântului Ioan Gură de Aur[52]. Ea se află în codicele manuscris grec Vatican 658, care datează cel mai târziu de la începutul secolului XII, aparţinând probabil sfârşitului secolului XI[53]. Faţă de metoda care poartă numele Sfântului Simeon Noul Teolog, ce se află de asemenea în Cod. Vat. gr. 658, scrierea lui Pseudo-Ioan Gură de Aur se menţine în consideraţii mai generale, ceea ce ne arată, credem, că e mai veche. S-ar putea astfel fixa ca termen la care a putut apărea, începutul veacului XI, căci la sfârşitul acestui veac trebuia să aibă oarecare vechime şi metoda ce există sub numele lui Simeon Noul Teolog, la a cărei compunere s-a utilizat scrie-

49. S. Cetvericov, "Calea isihiei mintale şi a înfrânării duhovniceşti", în *Puti* (rev. teol. rusă) Paris, 1926, nr. 3, p. 65-83.

50. *Ibidem.*

51. Migne PG 60, col. 751-756.

52. PG 147, col. 681, 736.

53. M. Jugie, "Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes", în *Échos d'Orient,* aprilie-iunie, 1931, p. 182.

rea lui Pseudo-Ioan Gură de Aur. Dar cine poate fixa precis timpul în care a apărut sau măcar data decât care nu poate fi una mai veche?

În PG, la locul citat, scrierea aceasta poartă titlul "Epistolă către monahi, plină de tot folosul și vegherea".

În Cod. Vat. 658 f. 101 r–102 v, unde urmează îndată după metoda Sfântului Simeon Noul Teolog, e intitulată: "Din cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, altă metodă despre veghere"[54].

Cuprinsul ei este următorul:

"Zice dumnezeiescul Apostol: "Rugați-vă neîncetat... , fără mânie și fără gânduri" (I Tes. 5, 17 și I Tim. 2, 8). Și bine a zis sfântul: fără gânduri; căci tot gândul, despărțind mintea de Dumnezeu, chiar de pare bun, e diavolul întreg, ca să nu zic al diavolului. Doar toată străduința diavolului aceasta este: să depărteze și să abată mintea de la Dumnezeu și s-o atragă la grijile și plăcerile lumești; iar în lăuntrul inimii să insufle porunci și plăceri și alte cugete, cărora nu trebuie să li se dea atenție, chiar de-ar părea bune. Căci toată lupta sufletului este să nu despartă mintea de Dumnezeu și să n-o ducă la împreunarea și acordul cu cugetările necurate, nici să nu dea atenție chipurilor ce le zugrăvește în inimă atotspurcatul și vechiul zugrav, care e diavolul. Uneori diavolul formează imagini, alteori figuri și culori, iar alteori persoane. Iar sărmanul om, stând într-un loc, crede că e în alt loc, fiind dus în rătăcire, și i se pare că vede pe cineva și că vorbește cu persoane și pune la cale lucruri, ceea ce se face din amăgirea diavolului.

Trebuie deci să păzim și să înfrânăm mintea, s-o ținem bine și să lovim orice cuget și orice lucrare a Celui-rău prin chemarea numelui Domnului nostru Iisus Hristos. Și unde se află trupul, acolo să stea și mintea, ca să nu se găsească

54. Jugie, *loc. cit.*

între Dumnezeu şi inimă nimic ca zid despărţitor ce întunecă inima şi o desparte de Dumnezeu...

Fiţi, aşadar, totdeauna liberi şi stăruiţi la Domnul Dumnezeul nostru, până ce Se va sălăşlui în voi. Şi nu cereţi nimic altceva decât numai mila de la Domnul slavei. Iar cerând mila, cereţi-o cu inimă smerită şi înfrântă şi strigaţi de dimineaţa până seara, şi,de e cu putinţă, toată noaptea: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi! Şi siliţi-vă mintea voastră la acest lucru până la moarte. Căci multă silinţă cere lucrul acesta... Vă îndemn deci să nu vă despărţiţi inimile voastre de Dumnezeu, ci stăruiţi şi păziţi-o pe ea (rugăciunea) cu gândul la Domnul nostru Iisus Hristos totdeauna, până ce se va sădi numele Domnului înlăuntru în inimă. Şi nu cugetaţi nimic altceva decât să se mărească Hristos în voi. Vă îndemn deci să nu părăsiţi niciodată canonul acestei rugăciuni, ci fie că mâncaţi, fie că beţi, fie că sunteţi pe drum, fie orice altceva de faceţi, neîncetat strigaţi: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi! Ca această amintire a numelui Domnului nostru Iisus Hristos să vă trezească la războirea duşmanilor... Gândul la Domnul nostru Iisus Hristos clatină toată puterea duşmanului în inimă, el o biruie şi o dezrădăcinează puţin câte puţin. Coborându-se puterea numelui Domnului nostru Iisus Hristos în adâncul inimii, pe balaurul (τὸν δράκοντα) care stăpâneşte întinderile inimii îl înfrânge, iar sufletul îl mântuieşte şi îl face viu.

Neîncetat strigaţi deci în inimă numele Domnului Iisus, ca să înghită inima pe Domnul, şi Domnul inima, şi să devină cele două una. Lucrul acesta nu se face într-o zi sau două, ci în timp îndelungat şi e trebuinţă de multă străduinţă şi chin până se va fi scos duşmanul şi Se va sălăşlui Domnul. Nu e lipsă, zice, de cuvinte multe, căci obosind vine diavolul şi-ţi fură gândul. Spunând cuvinte puţine, îţi rămâne mintea concentrată şi face rugăciunea cu multă

veghere. Învățați de la Ana, mama lui Samuel, care se ruga continuu, fără să i se audă glasul (I Reg. 1, 9-13).

Strigă și zi: Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!, chiar fără să miști buzele, dar strigând în cuget; căci Dumnezeu aude și pe cei ce tac... Făcând aceasta, trebuie să țineți inima sub toată paza, ca nu cumva să iasă gândul despre Dumnezeu..., ci printr-o amintire neîntreruptă și curată să se întipărească în sufletele voastre ca o pecete gândul la Dumnezeu"[55].

2. O metodă mai amănunțită, care recomandă, pe lângă rostirea neîntreruptă, cu gura ori în gând, a scurtei rugăciuni a numelui lui Iisus, și o anumită poziție a trupului, este cea peste tot cunoscută sub numele lui Simeon Noul Teolog. Cea a lui Nichifor Monahul și a lui Grigorie Sinaitul sunt foarte apropiate de aceasta, dar toți cercetătorii, chiar cei care nu recunosc paternitatea Sfântului Simeon Noul Teolog, sunt de acord că metoda care-i poartă numele este cea mai veche, întrucât metoda lui Nichifor e vizibil dependentă de aceasta, iar Grigorie Sinaitul îl citează direct pe Simeon ca autor al ei[56].

Scrierea aceasta, intitulată: *"Metoda sfintei rugăciuni și atenții"* (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς), a fost editată pentru prima dată de I. Hausherr în 1927[57]. Înainte nu văzuse tiparul decât o parafrază neo-greacă, în Filocalie, de unde a fost reprodusă în PG 120, col. 701-710[58].

55. PG 60, *loc. cit.* Trebuie să remarcăm aici că citatul pe care Nichifor Monahul îl dă din Simeon Noul Teolog în colecția sa (PG 147, 959-60) e foarte apropiat de înțelesul și de cuvintele acestei scrieri. Nu e posibil, citim în el, să întărim altfel inima decât prin gândul continuu (τῇ μνήμῃ διενηκεῖ) la Dumnezeu. Întipărind prin puterea crucii în inimă gândul la Dumnezeu (μνήμη), o facem neclătinată.

56. I. Hausherr S. I., *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, 1927, p. 129 ș.u.

57. *Op. cit.*, p. 54-76. Paralel, dă și traducerea franceză.

58. *Dobrotliubie* (trad. rusă a Filocaliei) dă o versiune după această parafrază.

Rugăciunea adevărată, se spune în această scriere, presupune supunere față de Dumnezeu și față de părintele duhovnicesc. Această supunere îl eliberează pe monah de legăturile rele ale veacului acestuia, de griji și de patimi, îl face constant și decis să urmărească binele. Presupuse acestea, "adevărata și nerătăcita atenție și rugăciune constă în aceea că mintea, când se roagă, păzește inima și se mișcă înlăuntrul ei continuu și din adâncul ei îndreaptă cererile sale către Domnul. Gustând acolo mintea pe Domnul și văzând că este bun, nu se mai lasă scoasă din inimă. Zice și ea cu Apostolul: "Bine ne este nouă să fim aici" (Matei 17, 4). Cercetând tot timpul acele locuri lăuntrice, alungă cugetele ce le seamănă vrăjmașul. Necunoscătorilor li se pare acest fel de viață dur și neplăcut, și lucrarea e sufocantă și chinuitoare nu numai pentru începători, ci și pentru cei ce au experiat-o, dar n-au primit încă în adâncul inimii dulceața ei. Dar cei ce au gustat dulceața și au simțit-o în adâncul inimii, strigă cu Pavel: "Cine ne va despărți de iubirea lui Hristos?" (Rom. 8, 55)[59].

Metoda acestei rugăciuni e următoarea: "*Șezând într-o chilie liniștită, singur, într-un colț, fă ce-ți spun: închide ușa și ridică-ți mintea de la tot ce-i deșert sau trecător. Apoi, sprijinindu-ți bărbia în piept și îndreptându-ți ochiul trupesc și toată mintea spre mijlocul pântecelui, adică spre ombilic, comprimă respirația aerului care trece prin nări, pentru a nu respira ușor, și cercetează cu mintea* (νοητῶς) *lăuntrul măruntaielor, pentru a afla locul inimii, unde obișnuiesc să se afle toate puterile sufletești. Mai întâi vei afla un întuneric și un strat gros, de nestrăbătut, dar stăruind și făcând acest lucru noaptea și ziua, vei afla, o minune!, o fericire nemărginită. Căci îndată ce află mintea locul inimii, vede ceea ce n-a crezut niciodată: vede văzduhul din lăuntrul*

59. *Op. cit.*, p. 63-64.

inimii și pe sine întreagă (se vede) plină de lumină și de discernământ (διακρίσεως ἔμπλεον), *și din acel moment, îndată ce se arată o cugetare, o alungă și o nimicește mai înainte de a se închega și a lua formă, prin chemarea lui Iisus Hristos*"[60].

3. O metodă foarte apropiată de aceasta este cea a lui Nichifor Monahul. Acesta, după o serie de locuri din vechii Părinți duhovnicești, în care se laudă curățirea de patimi (ἀπάθεια), arată, pentru deplina lămurire a cititorilor săi[61], "ce este atenția și cum se poate dobândi".

"Știi, zice, că ceea ce respirăm e aerul și că îl respirăm nu pentru altceva, ci din cauza inimii. Căci inima este producătoarea vieții și a căldurii în trup. Deci inima atrage respirația pentru ca să dea propria ei căldură în afară, iar ei să-și procure o temperatură potrivită. Cauza acestei lucrări, sau mai bine zis unealta ei, este plămânul care, având de la Dumnezeu o țesătură rară, ca niște foale, introduce și elimină fără greutate conținutul. Astfel inima, atrăgând prin respirație aerul răcoros și dând pe cel cald, păstrează nestricată rânduiala pentru care a fost așezată, spre menținerea organismului viu. Tu, deci, șezând și adunându-ți mintea, introdu-o, mintea adică, pe calea nărilor, pe unde merge aerul, la inimă și împinge-o și silește-o să meargă, împreună cu aerul inspirat, la inimă. Intrând acolo, va înceta lipsa bucuriei și a fericirii. Asemenea bărbatului care întorcându-se acasă de pe unde a fost plecat, nu mai știe

60. *Op. cit.*, p. 68-9.

61. Nu e nici o îndoială că mica colecție de citate patristice și expunerea metodei însești formează un întreg. Căci citatele se termină cu aceste cuvinte: "Vedeți, fraților, că există o artă duhovnicească sau o metodă care duce pe cel care o întrebuințează repede la apatie și la vederea lui Dumnezeu?". Dar cuvintele acelea sunt întâmpinate de potențialii ascultători cu nedumeriri și cu dorința de a ști mai îndeaproape cum se poate câștiga puterea atenției. Conformându-se acestei dorințe, Nichifor arată "ce este atenția și cum se poate dobândi". Și așa urmează metoda, PG 147, col. 960-1.

ce să facă de bucurie că s-a învrednicit de întâlnirea cu copiii și nevasta, așa și mintea, când se unește cu sufletul, se umple de plăcere și de fericire nespusă. Așadar, frate, învață mintea să nu iasă ușor de-acolo. Căci la început vrea mereu să iasă din închisoarea și strâmtorarea celor dinăuntru.

Trebuie să știi și aceea că, fiind mintea ta acolo, să nu stai în tăcere și în lenevie, ci să ai ca obiect de meditație neîncetat cuvintele: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!

Iar dacă ostenindu-te mult nu poți intra în părțile inimii, precum ți-am arătat, fă ce-ți spun, și cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ce cauți: Știi că puterea cugetătoare a fiecărui om e în piept, căci în interiorul pieptului, chiar tăcând cu buzele, vorbim, hotărâm, facem rugăciuni, cântăm psalmi și altele. Puterii acesteia cugetătoare, depărtând orice cuget din ea (căci poți, dacă vrei), dă-i pe: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă! Și silește-o să strige aceasta, înăuntru, în loc de orice altă cugetare. Făcând aceasta un timp oarecare, ți se va deschide și intrarea inimii, cum ți-am scris, fără nici o îndoială. Aceasta o știm din experiență. Și-ți va veni, deodată cu dorita și plăcuta atenție, toată ceata virtuților: iubirea, bucuria, pacea și celelalte"[62].

Scrierea aceasta, în întregime, cu citate cu tot, se numește: *"Cuvânt despre veghere și despre paza inimii"* (Λόγος περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας)[63]. După cum se vede, în acest "Cuvânt" se află concentrate două metode. Una, care recomandă să se caute de la început locul inimii și să se mâne mintea spre ea o dată cu inspirația, iar alta, care recomandă, ca introducere, rostirea simplă, dar persistentă a rugăciunii lui Iisus. A doua nu se deosebește de

62. PG 147, col. 963-5.
63. PG 147, col. 945.

cea a lui Pseudo-Ioan Gură de Aur; prima se deosebeşte de a lui Simeon prin aceea că arată că de fapt aerul ajunge până la inimă, deci şi mintea care merge împreună cu el ajunge până acolo, cu alte cuvinte e un fel de justificare a recomandării de-a mâna mintea o dată cu inspiraţia. Pe de altă parte, nu e aşa de completă ca cea a lui Simeon. Nu spune nimic despre poziţia corpului şi despre privire.

Se vede că Nichifor a avut în faţă metoda lui Simeon şi, pornind să o explice în partea ei esenţială, a uitat să extindă expunerea şi asupra celorlalte puncte. Sau poate că socotind-o cunoscută de monahi, n-a mai găsit de cuviinţă să repete şi el aceleaşi lucruri. În orice caz, metoda lui Nichifor singură nu putea fi îndestulătoare pentru cei ce voiau să practice rugăciunea mintală.

4. Grigorie Sinaitul citează direct în recomandările sale din metoda lui Simeon[64]. "Şezând, zice, de dimineaţa până seara pe un scaun lat de-o palmă, adună-ţi cugetarea din minte în inimă şi ţine-o acolo. Încovoaie-ţi cu putere pieptul, umerii şi gâtul, încât să simţi o mare durere, şi strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul (νοερῶς ἢ ψυχικῶς): "Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!". Apoi..., mutându-ţi cugetul la cealaltă jumătate, zi: Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă! Şi spunând de multe ori cuvintele acestea, să nu le schimbi continuu cu uşurinţă. Căci nu prind rădăcină plantele care sunt des mutate. Reţine-ţi şi mişcarea respiraţiei, ca să nu respiri uşor. Căci adierea aerului ieşind de la inimă întunecă mintea şi răpeşte cugetarea, depărtând mintea de-acolo şi dând-o pradă uitării sau făcând-o să treacă de la un cuget la altul, găsindu-se, fără să-şi dea seama, în cele ce nu se cuvin. Iar când vei vedea necurăţiile duhurilor rele sau cugete apărând şi luând formă în mintea ta, să nu te tulburi; chiar de-ţi vor apărea idei bune despre lucruri, să nu le dai atenţie, ci, ţinându-ţi respiraţia cât e cu putinţă şi

64. PG 150, col. 1316 D.

închizând mintea în inimă și făcând continuu și stăruitor invocarea lui Iisus Hristos, să le arzi repede și să le nimicești, biciuindu-le nevăzut cu numele dumnezeiesc. Căci zice Scărarul: Biciuiește cu numele lui Iisus pe vrăjmași, căci nu e armă mai puternică în cer și pe pământ"[65].

Cât privește rostirea rugăciunii numelui lui Iisus, "unii, zice Grigorie Sinaitul, recomandă să fie rostită cu gura, alții, cu mintea. Eu recomand și una, și alta. Căci uneori nu poate mintea s-o spună, fiind copleșită de griji, alteori nu poate gura. De aceea trebuie să te rogi cu amândouă, și cu gura și cu mintea. Trebuie numai să strigi liniștit și neagitat, ca nu cumva vocea tulburând simțirea și atenția minții, să le împiedice. Aceasta până ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea aceasta, va înainta și va primi putere de la Duhul, ca să poată să se roage întreagă și stăruitor. Atunci nu mai e nevoie să rostești cu gura, și nici nu se mai poate; ajunge atunci să săvârșești lucrarea cu mintea"[66].

Totuși Grigorie Sinaitul, ca și ceilalți de altfel, nu atribuie o prea mare putere acestui fel de-a ține mintea în inimă. "Înțelegi, zice, că nimeni nu poate prin sine să țină mintea, de nu va ține-o Duhul..., căci prin călcarea poruncilor Celui ce ne-a renăscut, ne-am despărțit de Dumnezeu, pierzând simțirea Lui mintală și unirea cu El. Alunecând mintea de acolo și despărțindu-se de Dumnezeu, e purtată pretutindeni, ca o roabă[67]. Și nu poate fi oprită altfel decât dacă se supune lui Dumnezeu, și e oprită de El, și se va uni cu El cu bucurie, și se va ruga Lui continuu și stăruitor... Înfrânează mintea și reținerea respirației prin strângerea gurii, *dar numai în parte, și iarăși se împrăștie.* Când vine însă lucrarea rugăciunii, atunci ține propriu-zis aceea la sine mintea și o umple de bucurie și o scapă de robie"[68].

65. PG 150, col. 1316 A B C, vezi și 1329 AB.
66. PG, 150, col. 1332 A.
67. Ideea aceasta e aidoma cu a lui Pseudo-Ioan Gură de Aur.
68. PG, 150, 1332 B C.

Grigorie Sinaitul, după cum vedem, aproape nu face altceva decât să explice anumite momente din metoda lui Simeon Noul Teolog şi să insiste asupra altora. Explică de ce trebuie reţinută respiraţia cât mai mult (pentru a nu duce mişcarea aerului, ce vine de la inimă, mintea cu sine, împrăştiind-o) şi arată mai amănunţit cum să se aplece tot corpul, încovoindu-se spre piept, şi cum să fie rostită rugăciunea numelui lui Iisus, câte o jumătate, pe rând, pentru a fi cât mai unitară şi mai condensată ideea asupra căreia se concentrează mintea.

Deci, propriu-zis, n-avem decât o singură metodă, exprimată întreg, dar neexplicată de Simeon Noul-Teolog, şi explicată în parte de Nichifor Monahul, iar în alte părţi, de Grigorie Sinaitul. O singură metodă dezvoltată, căci exista una şi mai simplă, constând doar din rostirea stăruitoare a rugăciunii numelui lui Iisus[69].

O problemă care se pune în legătură cu aceste metode este cea a autorilor lor şi a timpului în care au fost compuse.

Întrebarea aceasta nu e atât de importantă cât priveşte metoda lui Pseudo-Ioan Gură de Aur, care în generalitatea sa aproape că n-aduce nimic nou faţă de literatura ascetică mai veche[70], mai ales faţă de Ioan Scărarul, din veacul VII. Cum am spus, e foarte probabil să fie mai veche decât metoda zisă a lui Simeon Noul Teolog, care, la rândul ei, e mai veche decât celelale două şi constituie baza lor. Tocmai de aceea mai importantă este întrebarea cu privire la metoda ce poartă numele lui Simeon Noul Teolog. Este această

69. Explicaţii şi consideraţii interesante şi luminoase asupra metodei Rugăciunii inimii face Nichifor Crainic în cursul său de *Teologie mistică*, ţinut studenţilor de la Facultatea de Teologie din Bucureşti în anul 1935–6, curs litografiat de Pandele Olteanu, 1936, p. 250 ş.u. Tot la Nichifor Crainic am văzut un manuscris complet al *Filocaliei*, tradusă în româneşte de ucenicii lui Paisie Velicicovschi probabil.

70. Gr. Papamihail, *op. cit.*, p. 56.

metodă într-adevăr de la el? Îndoieli despre paternitatea lui Simeon a exprimat Combefis, deoarece i se părea că metoda cuprinde unele lucruri rizibile, incompatibile cu doctrina lui Simeon Noul Teolog[71]; mai categoric, Karl Holl, pe motivul că Simeon "nu ştie de astfel de artificii", ci face dependentă întâlnirea cu Dumnezeu "numai de condiţiile morale"[72]; I. Stein, pentru aceleaşi motive[73], Th. Stavru, fiindcă nici în scrierile lui Simeon Noul Teolog, nici în viaţa lui, scrisă de ucenicul său Nichita Stithatul, nici în scrierile celui din urmă nu se află vreo informaţie sau vreo aluzie la faptul că Simeon Noul Teolog ar fi practicat sau ar fi fixat în scris o astfel de metodă; apoi, pentru că până în veacul al XIV-lea, deci în decurs de cinci veacuri, nu s-a ştiut nimic de această metodă, deoarece Gregora numai în acel veac află de ea. Grigorie Sinaitul, venind în Athos, nu găseşte practicată această rugăciune, iar Nichifor Monahul din veacul al XIV-lea, în colecţia sa de citate patristice prin care se îndreptăţeşte isihia, nu citează din Simeon Noul Teolog metoda aceasta, ci din alt loc[74]. J. Bois[75] repetă argumentul lui K. Holl şi insistă asupra afirmaţiei că metoda aceasta e de provenienţă bogomilă. Gr. Papamihail[76] susţine că e al lui Simeon, dar observă că parafraza neogreacă nu conţine amănuntul despre fixarea privirii asupra ombilicului[77]. Se vede la Papamihail opinia, abia mărturisită, că nu textul vechi reprezintă forma originară a scrierii, ci

71. PG 152, col. 282.
72. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, pg. 217-8.
73. *Op. cit.*, p. 7 ş.u.
74. Lipsca, 1905, p. 28-9, cf. Papamihail, *op. cit.*, p. 59-60, în notă.
75. "Les hésychastes avant le XIV-e siècle", în *Échos d'Orient*, V (1901-2), p. 9.
76. *Op. cit.*, 59-60, în notă.
77. Aceasta o constată comparând fragmentul citat de Leo Allatius, PG 120, col. 315, în forma veche, şi parafraza neogreacă din PG 120, col. 701-710.

cel neogrec. I. Hausherr, publicând pentru prima dată în întregime textul vechi al acestei scrieri, se numără şi el între cei care contestă afirmaţia că Simeon ar fi autorul ei. Dar el este primul care nu se mulţumeşte numai cu această teză negativă, ci face un pas mai departe, propunând un autor, anume pe Nichifor Monahul, autorul celeilalte metode, spunând că aceste două metode ar fi format la început un întreg[78]. Argumentele lui că nu Simeon e autorul acestei metode sunt aceleaşi ca ale lui Holl şi Stavru, plus acela că în nici un codice manuscris care cuprinde scrierile lui Simeon nu se află şi metoda ce i se atribuie[79]. Argumentele în favoarea lui Nichifor ca autor sunt însă foarte slabe.

Ele sunt: *a)* Cod. Vat. gr. 710 uneşte ambele metode sub numele lui Simeon. *b)* În Cod. Vat. 735, după metoda lui Simeon, dată fără numele autorului, urmează: Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου. Ἄδειαν εὗρεν ὁ διάβολος, adică locul citat din Simeon în colecţia lui Nichifor, apoi pasajul κατεμάθετε, ἀδελφοι, ἀπὸ τὰς ῥήσεις, până la ἀμύητοι, care e al lui Nichifor (PG 147, 960-1), şi abia după aceea urmează numele lui Nichifor: ἐκ τοῦ συγγράμματος Νικηφόρου ἀπόκρισις (PG 147, 961). *c)* Nichifor, care a cules în colecţia sa textele favorabile practicii isihiei n-a citat – sigur, fiindcă nu există – tocmai metoda lui Simeon[80]. *d)* Cod. Athos 6078 ar păstra starea primordială, căci în el metoda zisă a lui Simeon urmează după citatul din Simeon, Ἄδειαν εὗρεν ὁ διάβολος, folosit de Nichifor Monahul[81].

M. Jugie a respins argumentele a, b, d ale lui I. Hausherr prin faptul că de multe ori copiştii vechilor manuscrise săreau din neglijenţă peste anumite pasaje şi peste numele autorilor. Nichifor, spune, nu poate fi autorul metodei pusă

78. *Op. cit.*, p. 37-8.
79. *Op. cit.*, p. 18-22.
80. *Op. cit.*, p. 37-8.
81. I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Roma, 1928, p. XI.

sub numele lui Simeon, pentru că este cuprins într-un codice de la sfârșitul secolului XI sau începutul secolului XII (Vat. gr. 658), iar Nichifor a trăit mai târziu; în sfârșit, Grigorie Palama, în tratatul I, seria I, contra lui Varlaam (PG 150, 1106-7, 1110, 1112, 1116), face distincție între metoda lui Simeon și a lui Nichifor. În general, M. Jugie crede că până la noi dovezi nu e bine să se purceadă atât de categoric la contestarea autenticității acestei scrieri[82].

Opinia lui I. Hausherr nu se poate susține. Pe lângă argumentele lui M. Jugie, mai putem aduce și altele. În primul rând, să vedem timpul în care a trăit Nichifor Monahul. M. Jugie[83] admite opinia lui Poussines (*Thesaurus asceticus sive syntagma opusculorum octodecim a Graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum,* Toulouse, Introductio, p. XXV), anume că Nichifor Monahul a trăit în veacul al XII-lea sau cel mai târziu la începutul veacului al XIII-lea. Prin aceasta, M. Jugie slăbește foarte mult puterea afirmației că Nichifor n-ar putea fi autorul metodei puse sub numele lui Simeon. Pe de altă parte, I. Hausherr[84] ia de bună alegația lui Nicodim Aghioritul (1748–1809), cel care a întocmit Filocalia, că Nichifor a trăit în veacul al XIV-lea și a fost dascălul lui Palama[85]. Aceeași opinie au și Stavru (la Papamihail, *op. cit.*, 60, notă) și Papamihail (*ibidem*). Nicodim afirmă că s-a bazat pe mărturia lui Palama – și probabil și Poussines –, care numește pe Nichifor împreună cu Simeon Noul Teolog ca sfinți vechi (τοὺς παλαιοὺς τῶν ἁγίων, trata-

82. "Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes", în *Échos d'Orient*, aprilie-iunie, 1931, p. 179 ș.u.

83. *Op. cit.*, p. 183.

84. *Op. cit.*, p. 22.

85. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, Veneția 1782, p. 869, în PG 147, col. 944: "Nichifor a trăit în Athos puțin înainte de 1340 și a fost învățător și inițiator al lui Grigorie al Salonicului în știința înaltă a filosofiei ascetice, cum însuși acesta mărturisește undeva".

tul II, seria întâi, PG, 1116 B). Cel puţin M. Jugie la această mărturie reacţionează (*op. cit.*, 183).

Nici unul n-a cunoscut până acum un pasaj mai lung al lui Palama, în care vorbeşte despre Nichifor Monahul[86] şi din care se vede că i-a fost şi învăţător, dar nu direct, ci prin învăţăceii lui, şi că a fost un sfânt din vechime, pentru că nu i-a fost contemporan. Deşi am mai publicat odată acel pasaj[87], pentru că nu e destul de accesibil, îl publicăm şi aici.

Sfântul Grigorie Palama, în tratatul al doilea din triada a doua către Varlaam, mustrând pe Varlaaam că s-a ridicat cu batjocuri împotriva Părinţilor şi a scrierilor lor, continua: "Dar mai mult decât contra tuturor s-a ridicat fără ruşine contra celor scrise *despre rugăciune* de către cuviosul şi mărturisitorul Nichifor; Nichifor, cel care a dat frumoasă mărturisire, şi din cauza aceasta a fost condamnat la exil de către primul împărat Paleolog, care a crezut cele ale latinilor; Nichifor, care fiind de neam dintre italieni, a dispreţuit credinţa lor cea neadevărată şi s-a lipit de Biserica noastră Ortodoxă şi care o dată cu patria şi-a părăsit şi cele părinteşti şi a iubit mai mult credinţa noastră decât pe a sa, pentru adevărul care e la noi. Şi venind aici, alege viaţa cea mai curată, adică pe cea singuratică. Iar ca loc de trăit alege pe cel ce poartă nume sfânt, care este între lume şi cele de peste lume, Athosul, sălaşul virtuţii". Aici, cu timpul, învaţă de la părinţii povăţuitori "arta artelor, adică experienţa isihiei, şi devine conducător celor ce în lumea cea după duh se exercită în lupta contra duhurilor răutăţii. Acelora le-a şi întocmit o *colecţie de tâlcuiri patristice*, care întăreşte pentru luptă şi arată felurile de războire şi răs-

86. Numai P. Uspenski, *op. cit.*, p. 111 şi 674, a ştiut de acest pasaj, dar nu l-a identificat pe Nichifor cu autorul metodei rugăciunii mintale.

87. Anuarul Acad. teol., *op. cit.*, p. 8-10.

plățile și cununile biruinței. Pe lângă aceasta, fiindcă vedea pe mulți dintre începători că nu pot să stea împotriva nestatorniciei minții câtuși de puțin, le întocmește și un *procedeu prin care ar putea opri împrăștierea închipuirile minții*".

Varlaam "nu se rușinează de acea fericită mărturisire și de exilul suportat pentru ea; nu se rușinează de cei ce-au petrecut cu el în exil și au învățat de la el cele dumnezeiești, care au devenit sare a pământului și lumină lumii și au strălucit în Biserică mai luminos ca luminătorii, având în ei cuvântul adevărului: gândește-te la Teolipt, acela care a strălucit din cetatea Filadelfiei ca dintr-un sfeșnic; la Seliot, învățătorul monahilor: la Ilie, care a și îmbățișat ca și proorocul aproape pentru întreaga viață pustnicia; la toți ceilalți, prin care Dumnezeu restaurându-și Biserica, a împodobit-o și întărit-o. Nu se rușinează nici de aceia, nici de cei învățați de aceia, care mai petrec și astăzi încă în același fel de viețuire"[87bis].

Din acest pasaj se vede că Nichifor, venit din Italia și de la catolicism cu mult înainte de unirea de la 1274, de la Lyon, a petrecut în muntele Athos, a fost exilat de acolo împreună cu alți monahi pentru că se opunea unirii, și în exil au învățat de la el o serie de bărbați însemnați practica vieții ascetice. Ar fi important de știut când a fost exilat, pentru că până la exil, în care a putut fi dascăl de isihie, "a dat în decurs de mult timp dovada smereniei sale acelora de la care primește arta artelor". Aceasta trebuie să se fi petrecut curând după ce au început persecuțiile împotriva celor ce nu primeau unirea. Persecuții mai serioase cu exiluri și chinuri au început câtva timp după instalarea lui Ioan Vec ca patriarh (unirea a fost proclamată la Constantinopol, în 16 ianuarie 1273, iar Vec, instalat în 2 mai, la Rusalii, 1275; G. Pachimère, *De Michaele Paleologo*, lib. V; PG

87bis. Cod. Coisl. 100, f. 157 r.

143, col. 853-4, 858), căci la început a luat-o mai domol (Cod. Paris., gr. S. 971, p. 248-9).

Îndată ce împăratul şi-a îndreptat atenţia spre Athos, şi aceasta trebuie s-o fi făcut curând, căci ştia că pilda Athosului contează enorm într-o astfel de împrejurare, Nichifor Monahul, omul care se răfuise odată pentru totdeauna cu catolicismul, trebuie să fi păşit în prim planul opoziţiei[88]. Exilul trebuie să fi avut loc însă cu mult înainte de moartea împăratului Mihail VIII Paleologul, întâmplată la 1 decembire 1282 (P. Uspensky, *op. cit.*, p. 105). Aceasta se poate constata astfel: Palama spune în pasajul citat că Nichifor a iniţiat în rugăciunea mintală şi pe Teolipt, care avea să ajungă mitropolit al Filadelfiei. Iar din panegiricul închinat lui şi păstrat în Cod. Paris. gr. S. 971, p. 240-271, aflăm că Teolipt a fost întâi exilat şi că în exil, unde erau şi alţi atleţi vestiţi ai lui Hristos, "s-a supus unuia dintre acei atleţi care erau şi asceţi, şi anume celui care era întâiul între ei", şi "a învăţat de la el, care cunoştea foarte bine şi ca pe o ştiinţă viaţa după Dumnezeu, practica şi contemplaţia şi înfrânarea minţii"[89]. Timpul acestor exerciţii trebuie să fi ţinut destul de mult, vreo doi-trei ani, căci a ajuns să aibă vedenii luminoase şi să nu se mai folosească de simţuri decât pentru cele strict necesare[90], iar vestea despre viaţa lui minunată se duse în toate părţile, dând putere adepţilor dreptei credinţe să reziste. Împăratul însuşi a aflat despre el, şi pentru a-l face inofensiv porunceşte să fie adus înaintea lui. Cu această ocazie, Teolipt, înfruntând bărbăteşte

88. Istorisirile păstrate în scris la Athos şi publicate de P. Uspensky, *op. cit.*, p. 643, despre cruzimile săvârşite asupra monahilor din Athos de trimişii împăratului Mihail Paleologul şi ai papei poartă mai toate date greşite (Ex. 1288, 1245). Numai în mănăstirea Zografu se păstrează informaţia că acestea s-au petrecut în 1276, sau în 10 octombrie 1280 (*op. cit.*, p. 639). Poate că la ambele date s-au petrecut astfel de lucruri.

89. Cod. Paris. gr. S. 971, p. 250.

90. Idem, p. 251.

pe împărat pentru lepădarea credinței ortodoxe, "e aruncat iarăși în închisoare, unde rămâne nu puțin timp"[91]. În sfârșit e lăsat liber[92]. Dar până la încetarea persecuției, mai trece vreme multă, în cursul căreia Teolipt, întors în orașul natal, în Niceea, își continuă viața ascetică, întărind populația în credința ortodoxă[93]. Din închisoare va fi fost eliberat la 1281, când papa Martin IV denunțând unirea, Mihail Paleologul își potolește zelul în favoarea ei. Dacă socotim deci vreo doi-trei ani de exil, unul cel puțin de închisoare, ajungem până prin 1277. Cam atunci, dacă nu și mai curând, a fost exilat și Nichifor Monahul, dascălul lui Teolipt. Teolipt, când a fost trimis în exil, avea 25 de ani, era tânăr diacon, de curând căsătorit[94]. S-a născut deci pe la 1250. Nichifor, care ținea întâietatea între asceții exilați și era dascălul multora dintre ei, trebuie să fi avut cel puțin 60 ani. Se va fi născut deci pe la 1215, și cel mai târziu pe la 1260 va fi venit în muntele Athos.

Păcat că nu putem ști locul exilului. Poate printr-o cercetare a scrierilor lui Teolipt, cele mai multe inedite, s-ar putea afla. G. Pachimère dă ca locuri de exil pentru monahii ce se opuneau unirii mai ales insulele din Marea Egee[95] (de pildă, monahul Meletie Mărturisitorul a fost exilat în insula Skyros[96]). Numai capii rezistenței, cum au fost patriarhul Iosif și monahul Iov Iasitul, au fost închiși separat, în niște castele[97]. Teolipt și deci și Nichifor, după toată probabilitatea, au fost trimiși cu mulți alții într-o insulă, căci despre Teolipt spune panegiristul anonim că: "a fost aruncat

91. *Ibidem*, p. 252-3.
92. *Ibidem*.
93. *Ibid.*, p. 254-7.
94. Cod. cit., p. 249.
95. *Op. cit.*, cap. 29, PG cit., col. 874.
96. V. Laurent, "Un polémiste grec de la fin du XIII-le siècle: La vie et les oeuvres de Georges Moschabar", în *Échos d'Orient*, aprilie-iunie, 1929. p. 135.
97. G. Pachimère, *loc. cit.*

în locuri pustii de oameni şi nelocuite"[98] şi acolo "se nutrea numai cu douăzeci şi două de boabe de mazăre pe zi"[99].

Palama ne mai spune în pasajul citat că Nichifor a întocmit o "colecţie de tâlcuiri patristice" referitoare la isihie şi un "procedeu" (τρόπον) pentru înfrânarea minţii nestatornice, acestea fiind cele două părţi ale scrierii "Despre veghere şi paza minţii" (PG 147, col. cit.). Că ele constituiau de la început o singură scriere ne-o spune tot Palama puţin mai departe, reducând tot ce-a scris Nichifor la o singură scriere. Din a doua parte a ei, despre procedeu, Palama chiar citează în tratatul III, triada a doua, cuvintele: "sileşte-ţi mintea să intre, o dată cu aerul respirat, în inimă"[100].

Cum vedem, Sfântul Grigorie Palama a cunoscut atât de bine viaţa şi opera lui Nichifor Monahul, încât nu e posibil să nu fi ştiut că e a lui şi importanta scriere: *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii*, dacă ar fi fost a lui.

Pe de altă parte, Sfântul Grigorie Palama ştia de-o scriere a lui Simeon Noul Teolog, care, ca şi a lui Nichifor Monahul, se ocupă cu modul în care s-ar putea concentra mintea în lăuntru. Căci în tratatul II, triada întâi, spune, după ce vorbeşte de Simeon şi Nichifor: "Aceştia deci învaţă clar pe cei ce voiesc să-i asculte, tocmai ceea ce unii resping (Varlaam, *n. tr.*)"[101].

Altă scriere însă, care să se ocupe de procedeul concentrării minţii în lăuntru, nu există sub numele lui Simeon, în afară de metoda amintită. E semnificativ apoi că numai în tratatul II, triada I, cât exista, adică, acuza de omfalopsihi, vorbeşte Sfântul Grigorie Palama şi despre Simeon ca autor al unui procedeu de concentrare a minţii. Aceasta foarte probabil fiindcă numai în metoda lui Simeon se vor-

98. Cod. cit., p. 249.
99. P. 250.
100. Cod. Coisl. 100, f. 66 v. PG 147, col. 964.
101. Cod. Coisl., f. 119v. PG 150, col. 1116 D.

beşte de ombilic. În tratatul II din triada II, fiindcă Varlaam nu-i mai acuza pe isihaşti de omfalopsihie, nu mai aminteşte nici Sfântul Grigorie de Simeon. Să mai adăugăm că la obiecţia lui Varlaam că Nichifor a introdus mai întâi astfel de metodă, Palama răspunde (trat. II, triad. II): "cu mult timp înainte le-au învăţat acestea alţi bărbaţi duhovniceşti, aproape cu aceleaşi cuvinte şi idei"[102].

Deci pe timpul lui Grigorie Palama exista o metodă a lui Simeon Noul Teolog, în care era vorba de ombilic şi care nu era parte integrantă din scrierea lui Nichifor Monahul. Iar dacă scrierea lui Nichifor Monahul nu cuprindea *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii* pe timpul lui Grigorie Palama, desigur nu o cuprindea nici cu câteva decenii mai înainte, adică n-a cuprins-o niciodată. Aceasta o dovedeşte şi faptul că Varlaam, modificându-şi scrierea contra isihaştilor după apariţia primei triade a lui Palama şi concentrându-şi atacurile nu ca prima dată asupra practicilor isihaştilor, ci asupra scrierii lui Nichifor, nu-i mai numeşte omfalopsihi şi nu mai vorbeşte de ombilic[103].

Dar existenţa metodei lui Simeon în veacul al XIV-lea ne-o confirmă şi alte mărturii. Este cea a lui Grigorie Sinaitul[104], şi a autorului scrierii *Adversus Palamae*[105] atribuită lui Dimitrie Cydone până acum de curând, când G. Mercati a dovedit că autorul ei este o altă persoană, eventual un

102. Cod. Coisl., f. 166v.

103. După ce-am publicat pasajul amintit al lui Grigorie Palama despre Nichifor Monahul (Anuarul Academiei teol., 1932–3), Părintele Hausherr mi-a comunicat într-o scrisoare că a renunţat să mai susţină că metoda lui Simeon Noul Teolog face parte din scrierea lui Nichifor Monahul. Iată cuvintele sale: "La pièce que vous versez au dossier de Nicéphore moine este précieuse. Vous pouvez être assuré que je ne songe pas à vous contredire. L'opinion que j'ai émise sur le μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς me paraissait probable. Votre découverte indique une autre direction à suivre".

104. PG 150, col. 1316 D.

105. PG 154, col. 840 A.

anume Nichifor ieromonahul candidatul[106], care scrie către sfârşitul veacului XIV. Scrierea aceasta din urmă, şi mai ales pasajul referitor la Simeon Noul Teolog, are legături stilistice cu scrierea: *De essentia et operatione*[107] a lui Manuel Caleca, alcătuită tot pe la finele veacului al XIV-lea, şi cu cea a unui anonim (Cod. Vat. gr. 1096 ff. 136 v-139 v), care, după G. Mercati, ar fi scris înainte de ceilalţi doi şi le-ar fi servit drept izvor, şi ar fi identic cu Isaac Arghir[108]. Toţi cei trei din urmă sunt antiisihaşti şi scriu mai târziu. Numai Grigorie Sinaitul scrie mai curând şi cu respect faţă de Simeon Noul Teolog.

Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255. Peregrinând prin Cipru, Sinai şi Creta, unde învaţă de la pustnicul Arsenie practica isihastă[109], el n-a putut sosi în Athos înainte de a avea cel puţin 35-40 de ani, aşadar înainte de 1290–1295. Or, până la data aceasta metoda isihastă a rugăciunii mintale fusese cunoscută şi practicată în Athos de Nichifor Monahul şi de cei care l-au învăţat. Aşa că nu se poate spune că el a introdus isihasmul în Athos. Poate cel mult să fi contribuit la o renaştere a lui. Mihail VIII Paleologul exilând şi omorând pe călugării antiunionişti din Athos, Sfântul Munte se va fi resimţit multă vreme de această pustiire. Nichifor Monahul, bătrân tare, n-a mai apucat să se întoarcă în Athos. Putem chiar presupune că Arsenie, călugărul cretan care l-a introdus pe Grigorie Sinaitul în isihasm va fi fost vreun refugiat din Athos şi nu va fi fost cu totul străin de persoana lui Nichifor Monahul, exilat el însuşi în vreo insulă apropiată de Creta. Că Grigorie Sinaitul n-a fost un iniţiator, ci doar un reorganizator, un

106. *Op. cit.*, p. 62 ş.u.
107. PG 152, col. 388.
108. *Op. cit.*, p. 279-281, 242.
109. J. Bois, "Gregoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV-e siècle", în *Échos d'Orient*, 1901–2 (V), p. 67.

râvnitor și un tălmăcitor asiduu prin scris al isihasmului, ne-o poate dovedi și faptul că el nu este obiect al atacurilor lui Varlaam, ca Nichifor Monahul, sau al atacurilor de la sfârșitul veacului XIV, ca Simeon Noul Teolog. Varlaam atacă precis scrierea lui Nichifor și metoda lui Simeon Noul Teolog, dovadă că pe timpul lui acestea erau normative pentru isihaști. Palama încă nu-l pomenește niciodată pe Grigorie Sinaitul.

Cum rămâne acum cu scrierea? E sigur că Nichifor nu e autorul ei și sigur că îi e anterioară. Totuși rămân încă motive care ne împiedică de-a o atribui cu certitudine lui Simeon Noul Teolog. Motivele acestea sunt nu atât tăcerea lui Nichifor Monahul și a celorlalți autori isihaști din veacul al XIV-lea[110], căci dacă ne-am lua după ea ar trebui să spunem că scrierea despre care vorbim nu exista în general în veacul al XIV-lea; or, știm sigur că ea exista atunci și chiar era socotită ca fiind a lui Simeon Noul Teolog. Tăcerea aceasta este desigur ciudată, dar trebuie să-și găsească o altă explicație.

O explicație a tăcerii amintite ar fi aceasta: După anonimul din Cod. Vat. gr. 1096, exista o oarecare disciplină arcană la isihaști și cei inițiați se fereau să dezvăluie metoda isihastă oricui[111]. Așa încât numai prin vicleșuguri a ajuns Varlaam să afle această metodă[112]. Aceasta se vede și din faptul că el încă a trebuit să stea întâi câtăva vreme în chilia unui isihast, prefăcându-se ucenic al lui, ca să afle metoda în chestiune. Pare și foarte firesc ca monahii, cunoscând ușurința cu care tratează mulți oameni lucrurile pe care nu le înțeleg încă și care, aparent, sunt paradoxale,

110. Îndeosebi a lui Calist și Ignatie Xantopol (PG 147, col. 635-842), dintre care primul este ucenicul lui Grigorie Sinaitul, care știe de metoda lui Simeon.

111. G. Mercati, *op. cit.*, p. 279.

112. *Ibidem*, p. 281.

să se fi ferit a le expune în public celor care nu s-au împărtăşit întâi de-o anumită pregătire, de-o anumită introducere pe încetul. Pare foarte probabil ca metoda lui Simeon, ca şi celelalte, să fi fost transmisă oral sau în scris numai în cercurile de iniţiaţi. Nu erau copiate în colecţiile de scrieri pentru publicul larg şi nu se făcea amintire de ele în astfel de scrieri. Câte scrieri de cuprins ascetic, de provenienţă isihastă, n-avem din veacul al XIV-lea, şi totuşi nici una nu pomeneşte de vreuna dintre acele metode, afară de *Cele 100 de capitole* ale lui Calist şi Ignatie Xantopol (PG 147, 635-842), în care se aminteşte doar – iarăşi curios – de metoda lui Nichifor, dar nu se aminteşte de cea a lui Simeon Noul Teolog şi nici de a lui Grigorie Sinaitul, deşi acesta fusese dascălul lui Calist Xantopol. Grigorie Palama însuşi vorbeşte de metoda lui Simeon Noul Teolog numai pe ocolite şi indirect, şi aceasta numai fiindcă trebuia să-l apere, silit de atacurile lui Varlaam. Despre metoda lui Nichifor spune direct că îi aparţine acestuia, dar, iarăşi, numai fiindcă Varlaam s-a legat de Nichifor şi a supus unei critici minuţioase metoda lui. Semnificativ e că numai antipalamiţii declară categoric – am zice noi fără sfială – că Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii e a lui Simeon.

Aşa s-ar explica şi tăcerea lui Nichifor Monahul despre metoda lui Simeon şi aşa s-ar putea explica şi faptul şi mai curios că metoda aceasta nu se află în colecţiile care cuprind scrierile lui Simeon, iar Nichita Stithatul, ucenicul lui Simeon, nu pomeneşte nimic de această metodă. Nu se încadrează însă în această explicaţie faptul că Grigorie Sinaitul aminteşte de metoda lui Simeon, iar Calist şi Ignatie Xantopol, de cea a lui Nichifor Monahul[113].

113. Faptul din urmă s-ar explica prin aceea că, după ce Grigorie Palama, silit de Varlaam, discutase într-o scriere publicată metoda lui Nichifor, nu mai era cazul să fie ascunsă.

* *
*

Acum să ne întoarcem la atacurile lui Varlaam împotriva rugăciunii minţii şi la apărarea lui Grigorie Palama. Varlaam începe declarând că "cel ce se ocupă cu rugăciunea trebuie să dea odihnă simţurilor". Înşelând astfel auzul ascultătorilor, pe urmă încheie: "Acela trebuie să-şi mortifice deplin partea pasională (τὸ παθητικὸν) a sufletului, aşa încât să nu mai lucreze prin nici una din puterile ei. La fel, toată lucrarea comună a sufletului şi a trupului. Căci fiecare e piedică pentru rugăciune. Mai ales întrucât se face cu oarecare silă, sau produce plăcere ori durere, îndeosebi simţului celui mai material şi mai iraţional, celui prin care luăm cunoştinţă de dispoziţia trupului (ἁφή)".

La aceasta Palama răspunde: Dar atunci, cel ce se roagă mintal n-ar trebui să postească, să vegheze, să îngenuncheze, să stea mult în picioare, căci toate acestea pun în lucrare simţul despre dispoziţia trupului şi tulbură sufletul în rugăciune.

Varlaam argumentează: "Ar fi ciudat să trebuiască să se nesocotească în rugăciune vederea şi auzul, cele mai imateriale, mai nepasionale şi mai raţionale simţuri, iar simţul dispoziţiei trupului, cel mai grosier şi mai iraţional, să-l primim şi să suportăm conlucrarea lui"[114].

Palama îl face atent pe Varlaam că există o deosebire între lucrările simţurilor produse din afară şi cele care mişcă simţurile dinăuntru. Simţirile produse de lucrări externe trebuie să înceteze la cei ce se concentrează lăuntric, nu însă şi cele care vin din suflet, căci acestea nu-l împiedică să se concentreze, ba chiar îl ajută. Doar trupul ne-a fost dat sau ne-a fost subordoant de Dumnezeu pentru a ne fi colaborator. Deci, când se revoltă, să-l înfrânăm, dar la lucrul care i se cuvine, să-l primim. Văzul şi auzul e drept

114. Cod. Coisl. gr. 100, f. 158 r.

că sunt mai curate şi mai raţionale ca simţul dispoziţiei trupeşti, dar lucrarea lor încetează când lipsesc obiectele externe şi nu simt durere încetând această lucrare. Dar simţul dispoziţiei trupeşti, chiar lipsind obiectele externe, nu poate fi oprit de-a lucra, şi lipsa acelor obiecte o simte ca pe-o durere (de pildă postul).

De altfel, nici nu trebuie să înceteze, căci lucrarea aceasta şi durerea ce-o întovărăşeşte nu numai că nu împiedică pe cei ce se roagă în duh, ci chiar le foloseşte[115]. Cei desăvârşiţi în rugăciunea mintală s-au eliberat de patimi, dar până să ajungă acolo a trebuit mortificată păcătoşenia trupului, şi aceasta se face cu durere. "Inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi", zice David, iar Domnul zice că mult poate rugăciunea împreunată cu postul. Lipsa de simţire dureroasă, numită de Părinţi şi împietrire, este cea care dăunează rugăciunii, dar nu durerea simţită în dispoziţia trupului. Postirea, spune un Părinte, e materia rugăciunii, sau calitatea ei, iar lacrimile sunt fiica ori mama ei, spune altul. O rugăciune fără acestea e ştearsă, e stearpă. Acestea sunt daruri ale lui Dumnezeu[116]. Pentru Varlaam însă sunt pură fantezie.

Rugăciunea adevărată este o lucrare necontenită, produsă de har, în inimă şi înrădăcinată în suflet, un izvor de bucurie sfântă ce atrage spre sine mintea şi-o scoate din închipuirile multiple şi lumeşti; iar bucuria duhovnicească ce se naşte din ea se revarsă şi asupra trupului, lucrând în trup, dar rămânând totuşi duhovnicească. Precum plăcerea ce provine de la cele trupeşti, trecând asupra minţii, face şi mintea trupească, neîmbunătăţindu-se prin intrarea într-o sferă mai înaltă, ci făcând tot omul trup, la fel plăcerea ce se revarsă din minte peste trup nu se alterează comunicându-se trupului, ci realcătuieşte trupul şi-l face

115. *Ibid.*, f. 158 v.
116. *Ibid.*, f. 159 v.

duhovnicesc, aşa încât acesta leapădă poftele rele trupeşti şi se supune sufletului, devenind tot omul duh[117]. Psalmistul zice: "Spre Domnul a nădăjduit inima mea şi m-a ajutat şi *a înflorit trupul meu*" (Ps. 27, 10); iar sfântul Diadoch spune că bucuria produsă de harul dumnezeiesc în inimă se dă şi trupului, ca o arvună a viitoarei lui nestricăciuni (PG 65, 1175)[118].

Dar Varlaam nu recunoaşte aceste mişcări din trup ca produse de vreo cauză dumnezeiască. Şi aceasta, din patru motive. "Întâi, pentru că darurile de la Dumnezeu sunt desăvârşite. E un lucru superior să fie sufletul mai presus de simţuri în rugăciunile sale, decât să lucreze în oarecare fel prin simţuri. Deoarece, aşadar, acele mişcări nu sunt perfecte, căci e ceva superior lor, ele nu sunt de la Dumnezeu".

Varlaam argumentează greşit. Dacă profeţia e mai mare ca vorbirea în limbi, ultima nu e dar de la Dumnezeu? Şi dacă iubirea e cea mai mare dintre harisme, numai ea e dar de la Dumnezeu? E drept că tot darul de la Dumnezeu e desăvârşit, după cum zice Iacob, fratele Domnului, în epistola sa (1, 17). Dacă ar fi cum zice Varlaam, n-ar exista putinţa ca sfinţii să progreseze în viaţa aceasta şi în cea vitoare la infinit şi n-ar fi îngeri inferiori şi superiori[119].

Al doilea argument al lui Varlaam este că: "Iubirea lucrărilor care sunt comune părţii pasionale (τοῦ παθητικοῦ) a sufletului şi trupului alipeşte sufletul de trup şi-l umple de întuneric".

Varlaam generalizează greşit. Există patimi (πάθη) fericite şi lucrări comune sufletului şi trupului, care nu alipesc duhul de trup, ci ridică trupul în sfera duhului. Care sunt acestea? Cele duhovniceşti, care nu vin de la trup peste

117. *Ibid.*, f. 159 v-160r.
118. *Ibid.*, f. 160 v.
119. *Ibid.*, f. 160 v-161 r.

minte, ci de la minte peste trup, cum s-a mai spus. Harul Duhului, prin mijlocirea sufletului, trece şi la trup şi-l îndumnezeieşte, abătându-l de la cele rele. Faţa lui Ştefan lumina ca faţa unui înger. Pătimea deci şi trupul cele dumnezeieşti. Iată o pătimire şi o lucrare comună trupului şi sufletului, care nu e un piron ce ţintuieşte sufletul de cele trupeşti şi pământeşti, ci o legătură care înalţă şi trupul spre Dumnezeu[120]. Aceasta e însuşirea lucrărilor tainice din trupul celor dedicaţi isihiei.

Varlaam, citând cazul lui Pavel, care a fost înălţat în al treilea cer neştiind de era în trup sau în afară de trup, pentru că Duhul l-a făcut să uite de toate cele din trup, deduce: "Dacă de toate, urmează că venind Duhul Sfânt face să fie uitate şi acele dulceţi şi călduri misterioase pe care le simt isihaştii. Face uitate, nu le produce. Într-adevăr, dacă sunt daruri ale lui Dumnezeu cele ce se petrec în el, greşit se spune că acela care se roagă cu adevărat trebuie să uite de toate; căci nimic nu trebuie uitat din cele date de Dumnezeu spre bine. Iar dacă e necesar să fie uitate acestea, cum nu va fi absurd să faci pe Dumnezeu cauza imediată a acelor lucruri a căror lipsă şi încetare e mai bună pentru rugăciune?"[121].

Varlaam iar construieşte o realitate printr-un silogism, deducând regula dintr-un caz izolat. Palama răspunde cu istoria, cu realitatea însăşi. Cazul lui Pavel, care a uitat de sine când a fost înălţat în al treilea cer, este asemănător cu acele cazuri în care se dau harismele profeţiei, vindecării, vorbirii în limbi etc, care se manifestă şi în suflet, şi în trup[122]. Pe cei ce se roagă cu adevărat, Dumnezeu uneori îi ridică în extaz, alteori îi lasă în ei înşişi, lucrând în chip tainic prin sufletul şi trupul lor.

120. *Ibid.*, 161 r-v.
121. *Ibid.*, f. 161 v.
122. *Ibid.*, f. 162 r.

Varlaam aduce și mărturii patristice. Așa, bunăoară, pe Dionisie cel Mare, care-i scrie lui Timotei: "Preocupându-te intens de vederile mistice, părăsește atât simțurile, cât și lucrările mintale și toate cele sensibile și inteligibile, și tinde cât poți spre unirea cu Cel ce este peste toată ființa și cunoștința" (PG 3, 997). Dar mărturia aceasta, care vorbește de rugăciunea mintală, se întoarce împotriva lui Varlaam, care, tot așa cum respinge începutul rugăciunii, ce se face cu inimă înfrântă, plină de teamă, de durere și suspine, suportând chinul postului și al vegherii, la fel tratează și sfârșitul rugăciunii, la care se ajunge mai târziu. În citatul amintit, Dionisie îi arată lui Timotei toate treptele pe care are să le urce până la culmea cea mai înaltă, care e extazul. Numai în extaz, când omul se află în afară de sine, încetează aceste lucrări. Dar extazul nu e o stare permanentă[123].

Cea mai mare parte din timp cei ce se roagă rămân în trup și simt patimile din ei. Cele sfinte și născute de rugăciune înaltă și le fac duhovnicești și pe cele naturale, dar nu le desființează. Începutul acestei desăvârșiri e temerea, prin care nu se omoară partea pasională a sufletului, cum crede Varlaam, ci, devenind lucrare plăcută lui Dumnezeu, produce străpungerea și plânsul mântuitor, baia iertării. Lacrimile curățitoare, care dau aripi rugăciunii și luminează ochii duhovnicești, care mențin, cum zice Grigorie Teologul, harul Botezului, iar de se depărtează îl cheamă înapoi, pentru care motiv se și numesc al doilea botez, lacrimile acestea nu sunt ele oare o lucrare comună trupului și părții pasionale a sufletului? Cum poate zice atunci Varlaam că orice lucrare comună trupului și sufletului întunecă sufletul și-l trage în jos? Nu toate lucrările comune trupului și sufletului sunt stricăcioase; unele sunt folositoare. Varlaam zice: "Toate fac sufletul să privească în jos. Toate mișcările ce se

123. *Ibid.*, f. 162 v. -163 v.

produc, câte sunt comune trupului şi sufletului, vin de la Cel-rău şi sunt spre stricăciune sufletului"[124]. Iar despre plânsul acesta spune: "Plânsul acesta nu-l socotesc fără patimă (ἀπαθὲς) şi fericit. Cum ar fi fără patimă ceea ce se produce prin lucrarea părţii pasionale a sufletului? Şi cum ar fi liber de patimă (ἀπαθής) acela care are activă această parte pasională şi n-a realizat prin stăruinţă deplina ei mortificare?".

Palama răspunde că libertatea de patimi (ἀπαθεια) nu este omorârea părţii pasionale, ci întoarcerea ei de la cele rele spre cele bune, spre cele dumnezeieşti. Astfel, liber de patimi este cel ce a lepădat obiceiurile rele, dar e bogat în cele bune, cel care-şi supune partea irascibilă şi concupiscentă, care la un loc formează partea pasională, părţii cugetătoare a sufletului, după cum cei pătimaşi îşi supun partea cugetătoare celei pasionale. Aceasta din urmă este un abuz. Firesc e ca prin minte să cunoaştem pe Dumnezeu, prin partea pasională să câştigăm virtuţile, în partea poftitoare să sădim iubirea curată, iar partea irascibilă să dobândească răbdarea. Cel ce mortifică partea pasională e indiferent atât faţă de bine, cât şi faţă de rău[125].

Prin apatie trece calea spre desăvârşita iubire de Dumnezeu, evitând tot ce e rău, cultivând aducerea-aminte de El şi împlinind poruncile Lui. Partea pasională trebuie deci înfăţişată lui Dumnezeu vie şi lucrătoare, jertfă vie; la fel trupul, să facă cu toate mădularele sale cele plăcute lui Dumnezeu. Lucrările săvârşite prin membrele trupului în cinstea lui Dumnezeu desăvârşesc sufletul. Cu atât mai mult mişcările părţii pasionale, care e mai aproape de minte, care leagă trupul de minte. Apostolul ne cere să mortificăm anumite lucrări ale trupului. Dar acestea sunt: desfrânarea, necurăţia, patima rea, lăcomia (Efes. 5, 3), iar nu îngenun-

124. *Ibid.*, f. 163 v-164 v.
125. *Ibid.*, f. 164 v-165 r.

cherea, bunăoară, nu lucrările Duhului săvârşite prin trup, sau patimile fericite[126].

Varlaam se întreabă: "Cum? Vom dispreţui, rugându-ne, simţurile şi imaginaţia, iar partea pasională a sufletului o vom lăsa să lucreze prin vreuna din puterile ei? Nu o vom opri mai degrabă pe aceasta? Dar lucrările ei sunt cele care orbesc şi strică ochiul duhovnicesc"[127].

Palama îi răspunde că prin partea pasională iubim pe Dumnezeu şi pe aproapele şi urâm răul. Or, iubirea lui Dumnezeu şi ura răului ne împiedică oare să vedem pe Dumnezeu? Precum nu omoară cugetarea cei ce-şi ocupă gândul numai cu Dumnezeu şi depărtează cugetele rele, aşa nu omoară partea pasională cei ce iubesc binele; omoară numai legătura acesteia cu cele rele, întorcând-o întreagă spre iubirea lui Dumnezeu. Aceasta e condiţia pentru desfacerea de cele trupeşti, pentru concentrarea minţii în gândul la Dumnezeu, în rugăciune. Ideea aceasta despre apatie sau mortificare o mai rezumă o dată Palama, încheind: "E limpede pentru toţi că nu ni s-a poruncit să ne răstignim trupul cu patimile şi cu dorinţele lui, ca să ne omorâm pe noi înşine, mortificând toată lucrarea trupului şi puterea sufletului; ci pentru ca, desfăcându-ne de poftele şi faptele necurate şi fugind de ele fără a privi înapoi, să devenim bărbaţi ai poftelor Duhului, cum zice Daniel, trăind şi mişcându-ne în ele cu cuget ferm şi înaintând mereu cu bărbăţie, ca Lot care a ieşit din Sodoma"[128].

Spiritualismului abstract al lui Varlaam, care în dispreţul lui faţă de trup e atât de asemănător cu raţionalismul vulgar şi sectele protestante şi atât de puţin creştin, îi opune Sfântul Grigorie Palama concepţia larg creştină, care propovăduieşte mântuirea pentru întreg omul, căci omul în

126. *Ibid.*, f. 165 r-v.
127. *Ibid.*, f. 165 r.
128. *Ibid.*, f. 166 r-v.

totalitate, cu trup şi suflet, e îndumnezeit; nici una din puterile lui sufleteşti şi trupeşti nu e în creştinism dispreţuită şi înăbuşită, ci toate, îndreptate într-o altă direcţie, spre Dumnezeu[129]. Practic, Varlaam, purtat de mentalitatea apuseană, voia să dea o lovitură raţionalistă ascezei răsăritene, care nu vrea distrugerea trupului, nici nu se dezinteresează de el, ci se îngrijeşte de mântuirea lui, dezrobindu-i prin asceză puterile de sub păcat şi îndreptându-le spre virtute.

Părerile lui Varlaam le-am redat în citate extinse. Aşa că, fără nici un fel de părtinire, se poate spune că punctul de vedere reprezentat de Sfântul Grigorie Palama e cel drept şi profund creştin.

În acelaşi tratat, Sfântul Grigorie face în continuare şi o scurtă respingere a criticilor aduse de Varlaam în special

129. Concepţia aceasta, profund creştină, o expune teologul rus B. Vâşeslavţev cu dovezi patristice şi în termeni împrumutaţi din ştiinţa psihanalizei, în *Etica erosului transfigurator* (în lb. rusă), Y.M.C.A. Press, Paris, 1931. Toate puţerile omului, spune el, pot avea o direcţie rea, lumească, şi, în acelaşi timp, toate pot fi înălţate, *sublimate*, îndumnezeite. "Patimile în totalitatea lor nu sunt rele în ele înseşi; ele sunt bune pentru cei ce râvnesc o viaţă bună. Patimi ca *dorinţa, voluptatea, frica*, prin sublimare, se transformă: dorinţa în *dorul puternic după harurile dumnezeieşti*, voluptatea, în *fericirea şi încântarea minţii pentru darurile dumnezeieşti*, frica, în *teama de greşeală*, mâhnirea în *căinţă*. Cel vicios e zidit din acelaşi material ca şi cel virtuos. Puterile naturale ale sufletului şi trupului devin rele numai atunci când primesc o formă deosebită, adică *forma pervertirii*. Ideea fundamentală a întregii ascetici şi mistici greco-răsăritene e *îndumnezeirea* (θέωσις). Îndumnezeirea este *sublimarea* continuă a întregii fiinţe a omului, a tuturor puterilor trupului şi sufletului, pentru că trupul omului e biserica Duhului lui Dumnezeu (I Cor. 6, 19). Sublimarea opune categoric ascetica şi mistica creştină oricărei ascetici şi mistici necreştine, fie ea hindusă, neoplatonică, gnostică, stoică. Acolo nu e sublimare, acolo e negaţie; nu mântuirea lumii, ci mântuire de lume. Pentru ascetica negativă, transfigurarea sufletului şi a trupului, învierea, este o absurditate. Ceea ce e inferior (trup, patimi, emoţii, subconştient, natură, cosmos) nu "se mântuieşte", nu se modelează şi nu se sublimează în ascetica negativă, ci se dezrădăcinează, se neagă şi se taie, fiind iluzie (maya)" (*Op. cit.*, p. 67-70).

metodei lui Nichifor Monahul. Nichifor zice: "Sileşte-ţi mintea să intre, o dată cu aerul inspirat, în inimă"[130]. Varlaam a despărţit cuvântul *sileşte-ţi* de cuvântul *mintea* şi l-a raportat la *aer*, ridiculizând astfel pe Nichifor că îndeamnă la inspiraţii forţate. Palama spune că în aceste cuvinte se cere numai să-ţi legi gândul de inspiraţie şi să-l îndrepţi spre inimă[131]. Nu e vorba de flinţa minţii (οὐσια τοῦ νοῦ), cum afirmă Varlaam, ci de lucrările ei (ἐνέργιαι τοῦ νοῦ), care s-au revărsat prin simţuri afară; ele să fie îndreptate spre interior[132]. Varlaam atacase în a doua redactare a scrierii sale şi cele spuse de Palama în tratatul II, triada I, în apărarea metodei lui Nichifor[133]. Palama spusese acolo, după Macarie cel Mare, că "inima este cel dintâi organ trupesc al minţii"[134], înţelegând că prin ea se face legătura între minte şi trup. Varlaam găseşte nişte materii mai fine în trup, prin mijlocirea cărora se face această unire. La aceasta, Palama răspunde că esenţialul este că există această unire între suflet şi trup, pe care o recunoaşte şi Varlaam. Modul cum se face această unire rămâne cu totul tainic[135].

Propriu-zis, despre metoda isihastă nu vorbeşte Palama în tratatul II, triada II. A vorbit despre el în tratatul II, triada I, dar fără să insiste prea mult asupra amănuntelor şi fără să afirme că e neapărat necesar pentru ajungerea la sfinţenie. A susţinut numai că e bine, posibil şi necesar să se concentreze cugetarea în lăuntru şi că, din pricina nestatorniciei ei, unii recomandă ca mijloc de fixare a atenţiei observarea cursului respiraţiei şi, evident, pentru o mai bună conservare, rărirea ei în oarecare măsură. Astfel min-

130. În PG 147, col. 964 sună puţin diferit.
131. Cod. Coisl. 100, f. 166 r.
132. *Ibid.* Aceasta o arată şi în trat. II, triada I. Vezi Anuarul Acad. teol. cit., p. 17.
133. Cod. Coisl. 100, f. 167 r.
134. PG 150, 1105 D. Vezi Anuar. cit., p. 16.
135. Cod. Coisl. 100, f. 167 r-v.

tea nu va mai rătăci în jur. De poziția recomandată în metodă a spus că întrucât trupul în tot ce face reprezintă ca o icoană mișcările lăuntrice, o întoarcere quasicirculară a lui spre sine închipuiește și realizează întoarcerea minții de la cele exterioare spre sine[136].

Deci, fără să facă prea mare caz de cuvinte, arată că fondul, ideea, esențialul metodei isihaste este foarte just. În tratatul II, triada II, îi cere și lui Varlaam să nu privească la cuvinte, ci să vadă justețea a ceea ce e esențial în practica isihastă[137].

c) Vederea luminii dumnezeiești

În tratatul III din triadele I și II, Palama argumentează posibilitatea vederii luminii dumnezeiești. Pentru Varlaam, singura lumină spirituală e lumina științei, pe care o au învățații[138]. Lumina pe care spun că o văd isihaștii e pură fantezie. În afară de aceasta îi acuză că socotesc ființa lui Dumnezeu sensibilă, având formă, volum și calitate și ca atare amestecându-se cu aerul care primește radiații din El și le circumscrie spațial și sensibil[139]. La aceasta, Palama îi răspunde întrebându-l cum pot socoti sensibil pe Dumnezeu aceia care își suspendă activitatea simțurilor exterioare[140]? Acuza aceasta nu este decât o calomnie, căci în alt loc, însuși Varlaam zice: "Acum să vorbim despre lumina mintală și imaterială pe care spun unii că o văd"[141]. Deci nu o socotesc isihaștii sensibilă. Ba n-o socotesc nici mintală în sens propriu, căci știu că e mai presus și de minte, producându-se în minte prin puterea Duhului Sfânt,

136. Vezi trad. acestui tratat în Anuar. cit., p. 14-23.
137. Cod. Coisl. 100, f. 167 r.
138. Cod. Coisl. gr. 100, f. 169 r.
139. *Ibid.*, f. 170 r.
140. *Ibidem*, f. 170 v.
141. *Ibid.*, 170 v.

după ce încetează toată activitatea mintală. Iar ființa lui Dumnezeu o cred mai presus și de această lumină[142].

Varlaam continuă: "Dacă lumina mintală și nematerială de care vorbesc aceia, socotesc că e Însuși Dumnezeu cel supraființial, păstrându-i invizibilitatea și inaccesibilitatea față de orice simț, sau, dacă spun că o văd, o socotesc înger sau însăși ființa minții, când, curățită de patimi și de neștiință, se vede pe sine însăși, și în sine (vede), ca într-o imagine proprie (ὡς ἐν ἰδίᾳ εἰκονι), pe Dumnezeu – dacă ei cugetă că e una din acestea, cugetă foarte corect și potrivit cu tradiția creștină; dacă însă spun că nu e nici ființa supraființială a lui Dumnezeu, nici ființa îngerească, nici mintea însăși, ci că mintea privește la ea (la acea lumină, *n.tr.*) ca la o altă subzistență, eu nu știu ce e această lumină, știu însă că nu există"[143]. Totodată Varlaam afirma că isihaștii socotesc că această lumină e de sine stătătoare.

Palama răspunde că nici un isihast și nici un om nu susține că există o lumină mintală în ipostas propriu (de sine stătător), care să nu fie nici Dumnezeu, nici înger, nici om. Poate că n-a auzit bine când i s-a spus, sau i-a spus vreun călugăr simplu, neînțelegător al acestor lucruri. Căci ființa lui Dumnezeu o socotesc isihaștii nu numai invizibilă și inaccesibilă față de orice simț, ci și dincolo de ce este inaccesibil și invizibil pentru simțuri. E mai presus nu numai față de orice afirmație, ci și față de orice negație. Iar lumina o socotesc strălucire și har dumnezeiesc, văzută nevăzut și cunoscută neînțeles, numai prin experiență. Ce este însă în sine, să spună Varlaam cu metodele lui de analiză, distincție și definiție! Ei știu că ființa lui Dumnezeu nu e, căci aceea e neajunsă și neîmpărtășibilă; înger iar nu e, căci are însușiri dumnezeiești. Uneori scoate din trup, ca pe Pavel, alteori transfigurează și trupul luminându-l și

142. *Ibid.*, f. 170 v-771 r.
143. *Ibid.*, f. 171 r.

îndumnezeindu-l și pe el, ca pe Moise când cobora de pe Sinai. Uneori devine perceptibilă și pentru ochii trupești, ceea ce e o mare minune. Uneori, celui ce-o vede îi și grăiește cu cuvinte negrăite, ca lui Pavel. Lucrul acesta, Scriptura, Părinții și isihaștii îl numesc lumină. Dacă Varlaam are o numire mai bună, s-o spună[144].

Lumina aceea nu este înger, căci îngerii se arată în chipuri diferite și nu numai celor curați de patimi. Nu este nici mintea însăși care se vede pe sine. Mintea curățită și luminată și ajunsă părtașă de harul dumnezeiesc primește și alte vederi mistice. Se vede mintea și pe sine, dar atunci știe că nu vede altceva, deși se vede altfel, luminată de harul dumnezeiesc care o ajută să se depășească pe sine și să vadă în Duh pe Dumnezeu.

Iar pentru aceasta nu e nevoie de altceva decât de curățirea de patimi, nu și de știință, cum zice Varlaam. Prin rugăciunea stăruitoare și nematerială, se ridică dincolo de orice cunoștință[145].

Varlaam, afirmând că lumină văzută cu mintea e numai cunoștința lucrurilor create, consideră întunecați și necurățiți pe cei ce nu studiază fizica lui Aristotel și astrologia lui Ptolomeu. El zice literal: "Dar cei cu inspirările de aer spun că două sunt luminile arătate de Dumnezeu celor evlavioși: una cea a cunoștinței, și alta subzistentă, care se arată în chip deosebit celor ce-au progresat în inspirări"[146]. Palama citează texte din Părinți, arătând că și aceia știu de două lumini. De pildă, din Isaac Sirul, care spune că avem doi ochi sufletești, dintre care cu unul vedem tainele din natură, adică puterea, înțelepciunea și providența lui Dumnezeu, "iar cu al doilea, slava naturii Lui celei sfinte, când binevoiește Dumnezeu să ne introducă în tainele duhov-

144. *Ibid.*, f. 171 r-v.
145. *Ibid.*, f. 172 r.
146. *Ibid.*, f. 173 v.

nicești"[147]. E slava dinainte de crearea lumii, de care zice Mântuitorul că voiește s-o vadă cei ce-I vor urma Lui (In 17, 24). Slava aceasta nu e, cum se vede, natura lui Dumnezeu, dar nu e nici ceva temporal, ci e nedespărțită de natura dumnezeiască. Ea, cum spune avva Isaac, nu se poate vedea și câștiga cercetând structura lucrurilor, căci prin aceasta se cunosc numai puterea, înțelepciunea și providența dumnezeiască. Slava se vede cu alt ochi, și ea este altă lumină decât cunoștința lucrurilor. Cunoașterea lui Dumnezeu din lucruri e una vagă, problematică; cine vede cealaltă lumină, care e mai presus de toate creaturile, are chiar în el pe Dumnezeu, Care nu e despărțit de slava Sa. Iar la vederea aceasta ajunge cel ce păzește poruncile lui Dumnezeu și-L iubește, cum zice Domnul (In 14, 24). Deci este deosebită lumina aceasta de cunoștința din științe[148].

Varlaam nu acordă însă păzirii poruncilor puterea de-a alunga întunericul din suflet: "Păzirea poruncilor nu poate alunga întunericul neștiinței din suflet; aceasta o poate face numai învățătura și cercetarea ei stăruitoare. Iar ceea ce nu poate alunga neștiința, nu poate procura nici cunoștință"[149]. De aici se vede că însuși Varlaam recunoaște că lumina care vine în urma păzirii poruncilor nu e cunoștința din științe. Lumina aceasta e mai presus de orice știință, căci nimic nu e mai presus de locuirea lui Dumnezeu în noi. Ba, această lumină, deci *indirect păzirea poruncilor, procură adevărata cunoștință*. Și nu numai adevărata cunoștință, ci și îndumnezeirea, pe care o dobândim deplin când avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfânt[150].

147. Ed. a-II-a Atena, 1895, p. 281.
148. *Ibid.*, f. 174 r-v.
149. *Ibid.*, f. 174 v.
150. *Ibid.*, f. 174 v-175 r.

Slava aceasta au văzut-o cei trei Apostoli pe muntele Tabor (Lc. 9, 32), când "faţa Lui strălucea ca soarele şi hainele Lui erau albe ca lumina" (Mt.17, 2). Despre lumina aceasta spune Petru (II Petru 1, 19) că străluceşte în inimile credincioşilor şi e mai luminoasă cu mult nu numai decât cunoştinţa lucrurilor create, ci şi decât cunoştinţa Sfintei Scripturi[151]. Varlaam întreabă nedumerit: "Dar cum poate fi comparată această lumină cu lumina soarelui, dacă e dumnezeiască?". Palama arată că aici se dă un simplu exemplu, iar comparaţia nu exprimă o asemănare de natură; el a demonstrat, în tratatul III, triada I, că lumina din Tabor nu e nici sensibilă, nici mintală în sens propriu[152].

Varlaam socotea toate luminile arătate de Dumnezeu sfinţilor, artificii simbolice (συμβολικὰ φάσματα), enigme ale unor realităţi imateriale şi ideale, fără nici o realitate. Cu citate din Sfinţii Părinţi[153], Palama arată că lumina de pe Tabor n-a fost numai slava trupului, ci slava naturii dumnezeieşti, care, unită într-unul din ipostasele ei cu acel trup, a aşezat în el toată slava şi strălucirea ei. Nu se poate spune deci despre această slavă că acum e, acum nu e, producându-se şi nimicindu-se, arătându-se şi pierind cu totul, ca nişte artificii sau simboale fără subzistenţă. Varlaam numind lumina din Tabor simbol întemeindu-se pe Sfântul Maxim Mărturisitorul (PG 91, 1169), Palama arată că Maxim numeşte simbol un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, şi e numai plăsmuire, ci în sensul că e treap-

151. *Ibid.*, f. 175 r-v.

152. *Ibid.*, f. 175 v. În trat. III, triad. I, Cod. Coisl., f. 130 r-v, a demonstrat că lumina din Tabor n-a fost nici sensibilă, nici mintală în sens propriu, prin citate patristice şi prin observaţia că n-a fost văzută nici de animale, care din punct de vedere sensibil au aceiaşi ochi, nici de alţi oameni afară de cei trei Apostoli – şi doar strălucea ca soarele –, deşi au şi din punct de vedere mintal aceiaşi ochi. Prin simţul văzului celor trei Apostoli se percepea atunci altă putere decât cea sensibilă sau mintală. Vezi traducerea acestui tratat în Anuarul cit., p. 49.

153. Tot cele întrebuinţate în trat. III, triada I; Anuar. cit., p. 48.

tă care te urcă mai sus, spre cele dumnezeiești. Astfel, tot acolo, Sfântul Maxim numește pe Moise simbol al judecății, pe Ilie, al providenței, pe Petru, al credinței, pe Iacob, al nădejdii, pe Ioan, al iubirii. Aceștia toți nu sunt plăsmuiri ireale, acum producându-se, acum dispărând, ci există real. Prin ei numai se ușurează vederea celor ce sunt mai sus de ei. Cu alte citate din Maxim și Dionisie Areopagitul, el arată că acea lumină e mai presus de simțuri și de minte. Apostolul Pavel, el, care vorbind de înălțarea sa până la al treilea cer (II Cor. 12, 2-4) spune că *a auzit* cuvinte nespuse și *știe* că a fost răpit în rai, dar *nu știe* de era în trup sau afară de trup, e pentru Palama o dovadă că simțirea acestor lucruri e mai presus de simțire și de minte. Dionisie Areopagitul numește lumina aceea vizibilă, dar nu sensibilă (PG 3, 592)[154].

Dar Pavel, înălțat până la al treilea cer, n-a văzut ființa lui Dumnezeu. La fel, nici cei purificați prin isihie. Ei știu că ființa dumnezeiască e deasupra a ceea ce văd. Și nu prin cugetare știu aceasta, ci prin vedere; ei experimentează negația aceasta, nu o cugetă cu rațiunea. Precum experierea și vederea celor dumnezeiești întrece teologia afirmativă, la fel experierea în această vedere a faptului că ființa dumnezeiască depășește ceea ce se vede, întrece teologia negativă[155].

Lumina și slava aceea nu e numai a unei Persoane, ci a tuturor Celor trei, pentru că e a naturii dumnezeiești. De aceea ea nu se poate vedea prin puterea omenească oricât ar fi de mare, nici prin ajutor îngeresc, ci numai prin puterea dumnezeiască. De cel dintâi martir, Ștefan, Faptele Apostolilor (7, 55) spun că a văzut-o "fiind plin de Duhul Sfânt". Deci numai realizându-se o unire cu Dumnezeu poate fi văzută acea lumină. Îngerii ne pot descoperi multe,

154. *Ibid.*, f. 176-177 r.
155. *Ibid.*, f. 177 v.

dar acea lumină nu ni se transmite prin mijlocirea lor. De vederile dumnezeiești ne învrednicim și noi, ca și îngerii, nemijlocit. Harul cunoștinței se dă de cele mai multe ori prin îngeri (de pildă legea lui Moise), dar vederile dumnezeiești se arată direct. Vederile acestea mistice ne arată diferite lucruri, prezente, viitoare, sensibile, ideale etc. Și fiecare se vede altfel, după puterea celor ce văd și potrivit cu acele lucruri[156].

Într-adevăr, pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut, nici nu-L va vedea, fie om, fie înger; dar aceasta întrucât e om sau înger și privește sensibil sau mintal. Cel care a devenit însă duh și privește în Duh, cum nu va vedea pe Acela prin Acela? Dar nici prin privirea aceasta în Duh nu poate fi văzută în întregime lumina dumnezeiască, nu poate fi cuprinsă infinitatea puterii lui Dumnezeu. Strălucirea aceea dă ochiului duhovnicesc al celui unit cu Dumnezeu tot mai multă putere, îl face să cuprindă tot mai mult din ea, dar niciodată nu ajunge la capăt, ci îl înconjoară la infinit cu raze tot mai luminoase. De aceea sfinții numesc această lumină prin care, încetând toată puterea cunoașterii, se unește și Se arată Dumnezeu dumnezeilor, infinită. Prin împărtășirea de ceva mai înalt, se transformă și aceia în sens ascendent și, schimbându-și puterile, le încetează toată lucrarea sufletului și a trupului, încât numai aceea de care se împărtășesc se manifestă și se vede de ei, însușirile firești fiind copleșite de prisosința slavei, ca să fie Dumnezeu totul în toate, cum zice Apostolul. Devin ca îngerii din cer, care văd fața Tatălui[157]. Uniți cu această lumină care-i deosebită de toate existențele, ei știu că ea nu-i nimic din cele create. Unirea însăși se face după desprinderea de toate cele create. Se zice despre ea și că nu există, în sen-

156. *Ibid.*, 177 v-179 r.

157. *Ibid.*, f. 179 r-v. Vezi și trat. III, triad. I, Cod. Coisl., f. 126-127 r. (Anuarul cit., p. 39-41).

sul că depășește toate cele existente. E mai presus de cunoștință, deși i se zice metaforic și cunoștință. Dar poate fi numită mai degrabă neștiință, în sensul că depășește orice cunoștință, căci nu e o specie de cunoștință, nu cade în sfera generală a noțiunii de cunoștință. Sigur că nici neștiință nu poate fi numită, în sensul propriu.

Acestei uniri nu i se poate găsi o numire proprie. Nu i se poate zice în sens propriu nici unire, nici vedere, nici simțire, nici cunoștință, nici înțelegere, nici iluminare; și totuși numai ei i se cuvin propriu-zis aceste numiri. Deci greșește Varlaam plasând această unire în categoria generală a cunoștinței, căci atunci ar trebui să aparțină acestei categorii și neștiința, odată ce această unire se numește și neștiință. Nu ține aceasta de categoria cunoștinței, așa cum nu ține ființa supraființială a lui Dumnezeu de categoria generală a ființei.

Dar ce este atunci această unire, care nu-i, în sensul de depășire, nimic din cele ce sunt? Nu cumva e teologie apofatică? Desigur nu, căci nu e negație, ca teologia apofatică, ci unire. Apoi, pentru unire e necesar extazul și evlavia, pentru teologia apofatică, nu. Teologia apofatică poate fi înțeleasă și exprimată, unirea aceea e însă negrăită și neînțeleasă chiar de cei ce-o experiază. Lumina teologiei apofatice e cunoștință și rațiune, cea a unirii e lumină subzistentă. Unirea e ce zic Părinții atunci când spun că "sfârșitul rugăciunii e răpirea la Domnul". Căci în rugăciune lepădând mintea treptat relațiile cu lucrurile, întâi cu cele necuvenite și rele, apoi cu cele nemijlocite – tendința de a le cunoaște în timpul rugăciunii e de la Cel-rău –, se desface întreagă de toate. Această desfacere de toate, acest extaz e cu mult superior teologiei negative, căci numai cei ajunși la apatie îl pot dobândi. Și nu se realizează unirea până ce nu-l va lumina Duhul de sus și nu-l va răpi spre vederea luminii pe cel ce a ajuns, rugându-se, deasupra culmii puterilor sale naturale, așteptând acolo făgăduința

Tatălui. Această unire are început şi urmare, după cum e mai obscură sau tot mai luminoasă. Dar sfârşit nu are; căci poate progresa în infinit. Poate fi apoi o iluminare scurtă, sau o vedere mai îndelungată, sau una durabilă[158].

Deci vederea luminii e unire, iar unirea cu lumina e vedere. Dacă se realizează când încetează toate lucrările mintale, sigur că se realizează prin Duhul. În lumină fiind cel ce vede, priveşte lumina. Ieşind din toate celelalte, el devine întreg lumină şi se face asemenea cu ceea ce vede, mai bine zis se uneşte neamestecat cu aceea, fiind lumină şi văzând lumină, prin lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină; uitându-se la ceea ce priveşte, vede lumină; puterea prin care vede e şi ea lumină. Aceasta este unirea, că toate acelea sunt una, încât nu se mai poate distinge cel ce vede de ce vede şi prin ce vede, ci vede numai că totul e o lumină deosebită de cele create.

La o astfel de unire n-ajung nici îngerii dacă nu se depăşesc pe ei înşişi prin harul ce le e dat[159].

Mulţi dintre Apostoli şi Părinţi mărturisesc că lumina arătată de Dumnezeu sfinţilor e altceva decât cunoştinţa din lucrurile create, că e slava firii dumnezeieşti, şi nu produs al fanteziei sau ceva asemănător luminilor sensibile. Lumina aceea e miezul şi substanţa (ὑπόστασιν) şi frumuseţea veacului ce va să fie. E singura lumină adevărată, eternă, neschimbată, prin care devenim şi noi lumină, ca nişte fii ai luminii.

Varlaam se silea cu toată puterea să arate că nu există vedere mai presus de lucrările mintale, deşi numai prin acea vedere care e mai presus de lucrările mintale se dovedeşte în chip netăgăduit atât faptul că Dumnezeu există cu adevărat, cât şi aceea că e mai presus de toate existenţele. Dacă slava lui Dumnezeu se arată în timpul rugă-

158. *Ibid.*, 179 v-180 v.
159. *Ibid.*, 180 v-181 r.

ciunii numai celor ce s-au ridicat peste tot ce-i sensibil și inteligibil, cum nu va fi ființa lui Dumnezeu mai presus de toată simțirea și cugetarea, când e mai presus și de acea vedere[160]?

Iar bunurile veacului viitor nu sunt mai presus de toate puterile sensibile și intelectuale? Pe acelea le va vedea inima curată, zice Maxim Mărturisitorul. Cum nu e deci vederea lor mai presus de toate lucrările mintale? În veacul viitor, zice Grigorie de Nyssa, "nu va fi lipsă de nimic din cele ce susțin viața acum: nici de aer, nici de lumină, nici de spațiu, nici de celelalte asemănătoare; însă locul tuturor îl va ține natura dumnezeiască". Iar Maxim Mărturisitorul zice: "Îndumnezeirea de-atunci a sufletului și a trupului ne va dărui încetarea tuturor lucrărilor naturale ale minții și simțurilor; așa încât și prin suflet și prin trup se va manifesta Dumnezeu, biruindu-se prin prisosința slavei însușirile naturale". Ce este deci lumina care se va vedea prin ochii trupești, fără aer, care nu e sensibilă și întrece toată cunoștința naturală?

Nu slava lui Dumnezeu? Și ce se ridică peste orice simțire și cugetare și ne face apți de acea vedere? Duhul Sfânt, Care ne va înduhovnici atunci nu numai sufletul, ci și trupul. Iată dar că există vedere mai presus de înțelegere, și lumină a inimii, care nu e cunoștință[161].

Ba eu, zice Palama, și credința o socotesc o vedere de altă natură, a inimii, mai presus de toate percepțiile sensibile și de toată înțelegerea, ca una ce întrece toate puterile sufletului nostru. Doar spune Pavel (Evr. 11, 13) de drepții din Vechiul Testament că "au murit întru credință, neprimind făgăduințele, ci *de departe văzându-le și sărutându-le*". Există deci o vedere și o înțelegere a inimii, mai presus de toate lucrările mintale, mai presus de înțelegere. Ba și mai sus. Căci

160. *Ibid.*, f. 181 v.
161. *Ibid.*, f. 181 v-182 r.

credinţa noastră e peste orice înţelegere. Dar vederea celor ce au murit în credinţă e mai presus de ea, căci nu e simplă vedere de departe, ci bucurie, împărtăşire de acele bunuri. Iar bunurile acelea, care încă sunt mai presus de simţuri şi de înţelegere, nu sunt însăşi fiinţa dumnezeiască; aceasta e mai presus şi de ele, ca fundament al lor (ὑπόστασις)[162].

Cei ce nu admit o astfel de vedere mai presus de înţelegere nu înalţă pe cât se cuvine de sus pe Dumnezeu, căci ei socotesc că mintea e de ajuns pentru a cunoaşte pe Dumnezeu.

Credinţa e deci vedere mai presus de minte. Aceasta o arată Pavel în Epistola către Evrei, cap. 11. "Prin credinţă, zice, *înţelegem* că s-au întemeiat veacurile prin cuvântul lui Dumnezeu" (11, 3). Nici o minte n-a priceput aceasta. Mintea spunea că lumea e din veci. Credinţa nu e deci o putere naturală, ci supranaturală, dată nouă de Fiul. Acelaşi lucru îl arată celelalte exemple. Credinţa face nebună toată ştiinţa minţii. Nu cel ce are ştiinţă, ci cel ce are credinţă în inimă are în el pe Iisus Hristos[163].

Există deci o vedere mai presus de lucrările minţii, oricât s-ar opune Varlaam. E numită însă vedere în sens impropriu, căci e mai presus de vedere, aşa cum i se zice uneori şi înţelegere, dar nu în sens propriu, căci e mai presus de înţelegere. Propriu-zis, ea n-are nume şi e mai presus de orice nume. Numirile ce i se dau sunt cu mult mai prejos de ea[164].

Are dreptate Variaam să spună că teologia apofatică ţine de sfera mintală. Doar se neagă cele cunoscute, nu cele necunoscute. Mintea înţelege ce se neagă lui Dumnezeu de către această teologie. Dar altceva e vederea mai presus de minte. Dacă n-ar fi mintea noastră în stare să se

162. *Ibid.*, f. 182 r-v.
163. *Ibid.*, f. 182 v-183 v.
164. *Ibid.*, f. 184 v-185 r.

depăşească pe sine, n-ar exista vedere şi înţelegere mai presus de lucrările mintale. Dar având mintea această putere (δύναμις), singura prin care se uneşte cu Dumnezeu şi care devine în timpul rugăciunii prin Dumnezeu lucrare (ἐνέργεια), există o astfel de vedere mai presus de toate lucrările mintale, vedere pe care o numim mai presus de înţelegere. I-ar putea zice cineva acestei vederi şi *nevedere* sau *neştiinţă* (ἀορασία καί ἀγνωσία), în sens că depăşeşte orice vedere şi orice ştiinţă. Că mintea are o putere prin care se depăşeşte pe sine şi prin care se uneşte cu cele mai presus de sine, o spune şi Dionisie Areopagitul: "Mintea noastră are pe de-o parte puterea de-a înţelege, prin care vede cele inteligibile, pe de alta, unirea, care întrece natura minţii şi prin care se împreună cu cele ce sunt mai presus de ea" (PG 3, 865 D). Unirea aceasta, care depăşeşte natura minţii, evident că este mai presus de toate lucrările minţii şi nu e cunoaştere (γνῶσις), căci depăşeşte cunoaşterea; ea leagă mintea de Dumnezeu, şi nu de lucrurile create, cum face cunoaşterea[165].

Varlaam nu admite vedere mai presus de toate lucrările mintale "fiindcă, zice, nu există nimic mai înalt ca teologia prin negaţie". El nu înţelege că altceva e vederea, şi altceva teologia, aşa cum altceva este a zice ceva despre Dumnezeu, şi altceva a-L avea şi a-L vedea. Teologia apofatică e şi ea raţiune (λόγος); vederile sunt însă mai presus de raţiune. Văzătorii (οἱ θεωρητικοί) îi întrec pe teologi.

Varlaam, pentru a-şi susţine părerea că nu e nimic mai sus ca teologia apofatică, citează din Dionisie Areopagitul cuvintele: "Numai aceia pot pătrunde în întunericul adânc, unde este cu adevărat Cel ce e dincolo de toate, care au depăşit toate, şi cele curate, şi tot urcuşul cu culmile lui sfinte, şi toate luminile dumnezeieşti" (PG 3, 1000 C).

165. *Ibid.*, f. 185 r. Vezi şi trat. III, triad. I, în Anuar cit., p. 64-5.

Interpretând aceste cuvinte, Varlaam zice: "În întunericul acesta intră omul prin negarea tuturor existenţelor; iar vederea cea mai desăvârşită este întunericul acesta, adică teologia prin negare. Peste a nu cunoaşte nimic nu mai există altceva. Aşa încât trebuie să lăsaţi în urmă şi lumina aceea dumnezeiască de care vorbiţi, ca să vă înălţaţi la teologia şi vederea prin negare".

Dar Dionisie Areopagitul vorbeşte în alt loc de lumina care va lumina în viaţa viitoare pe drepţi şi care e identică cu cea de pe Tabor (PG 3, 592). Lumina aceea se va vedea sensibil (αἰσθητῶς), mintal (νοερῶς), dar mai ales duhovniceşte şi dumnezeieşte (πνευματικῶς καὶ νοερῶς). Căci precum mintea unită tainic cu simţul vede cele sensibile, şi simţul înfăţişează simbolic şi sensibil cele inteligibile din cauza legăturii lui cu mintea, la fel acestea amândouă, unite cu Duhul, vor vedea duhovniceşte acea lumină[166]. Nu vom părăsi, zice Palama, această lumină pentru a ne coborî, – iar nu a ne sui, cum socoteşte Varlaam –, la teologia apofatică. Dionisie Areopagitul pune mai sus de toate lumina dumnezeiască. El numeşte întuneric însăşi acea lumină, din cauza abundenţei ei. Căci scrie către Dorotei: "Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată din cauza revărsării abundente de lumină. În el ajunge tot cel ce vrea să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu, înălţându-se mai presus de vedere şi de cunoştinţă tocmai întrucât nu vede şi nu cunoaşte, cunoscând doar aceea că e dincolo de cele sensibile" (PG 3, 1073). Aici Dionisie numeşte acelaşi lucru acum întuneric, acum lumină, acum zice că se vede, acum că nu se vede, acum că se cunoaşte, acum că

166. *Ibid.*, f. 185 r-v. Asupra putinţei de a vedea acea lumină, care nu e sensibilă, şi prin simţurile trupeşti, insistă Palama mai mult în trat. III, triad. I, Cod. Coisl. 134 r-v. (Trad. în Anuar cit., p. 56-7). Aceasta e posibil când trupul e copleşit de Duh, când e subţiat aşa de mult, încât materia nu mai e o piedică. Aici numai câte puţin se poate realiza aceasta la cei mai curaţi, dincolo, va fi o stare durabilă.

nu se cunoaşte. Dar deoarece zice că această lumină e şi întuneric, din cauza prisosinţei luminii, evident că propriu-zis este lumină. Întuneric i se zice în sensul de depăşire, ca una ce nu poate fi văzută de cei ce vor s-o vadă şi s-o perceapă cu simţul sau prin lucrările minţii. În întunericul sau în lumina aceasta neputând ajunge decât sfinţii, iar teologia apofatică putând s-o mânuiască orice om, evident că acestea două nu sunt identice, şi prima e incomparabil mai sus decât a doua.

Cine ajunge în acea lumină vede şi nu vede, zice Dionisie Areopagitul. Cum aceasta? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci propriu-zis cunoaşte şi vede; nu vede în sensul de depăşire, nevăzând prin vreo lucrare a minţii şi a simţului, văzând tocmai prin faptul că nu vede şi nu cunoaşte, adică prin faptul că a depăşit orice lucrare noetică naturală. Vederea lui e mai înaltă decât cea omenească, deoarece a devenit dumnezeu după har (θεὸς κατὰ χάριν), s-a unit cu Dumnezeu şi vede prin Dumnezeu. Ce departe a rămas în urmă teologia apofatică, cea care e în sens propriu neştiinţă, iar nu în sensul de depăşire. Şi ce absurd e să declari neştiinţa aceasta, în sens propriu, cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii[167].

Teologia apofatică este o icoană a acelei vederi fără formă[168] şi a acelei umpleri prin viziune, ce se face în Duhul Sfânt într-un chip mai presus de minte. Nu este ea însăşi acea vedere. De aceea, cei ce acceptă taina aceasta cu credinţă pot să mărească pe Dumnezeu prin teologia apofatică, dar nu-L pot vedea prin lumină şi nu se pot uni cu El de nu vor primi după împlinirea poruncilor puterea mai presus de fire a vederii.

167. *Ibid.*, f. 185 v-186 v.

168. Aci îndrumă Palama la trat. III, triada I, unde a dezvoltat mai bine ideea aceasta. Cod. Coisl. 100, f. 127 v (vezi Anuar cit., p. 42).

Dacă teologia apofatică ar fi mai presus de acea lumină, atunci înţelepciunea elinilor ar fi mai presus de vederea de pe Tabor şi de bunurile vieţii viitoare, care constau tocmai în această vedere.

E drept că Dionisie cel Mare zice că Moise a trebuit să lase în urmă toate sunetele cereşti şi toate luminile dumnezeieşti ca să poată pătrunde în întunericul dumnezeiesc, dar însuşi Dionisie arată în continuare că acolo prin aceste lumini înţelege anumite vederi introducătoare (PG 3, 1000 D). Întunericul dumnezeiesc în nici un caz nu înseamnă acolo negarea tuturor, cum crede Varlaam, căci în acel întuneric Moise vede ceva: vede, anume, cortul imaterial pe care l-a arătat printr-o imitare materială celor de jos. Acest cort imaterial ar fi, după Părinţi, Însuşi Hristos, Puterea lui Dumnezeu şi Înţelepciunea Lui de sine subzistentă, după fire nematerială, şi necreată, dar prevestind prin cortul mozaic că va primi odată chip material; Cortul care cuprinde toate mai dinainte de timp şi în care s-au creat şi se menţin toate cele văzute şi nevăzute. Cortul mozaic şi cele din el sunt simboale sensibile. Dar înseşi vederile lui Moise nu erau simboale, căci spune acolo Dionisie că pentru a intra Moise în acel întuneric a trebuit "să depăşească toate senzaţiile, impresiile, ideile, chiar şi pe cele curate. A văzut ceva cu totul nematerial, simplu, neschimbat, fără formă (ἀνείδεον)"[169].

Dacă le-a văzut, erau vizibile acelea. Erau deci sau lumină, sau în lumină. Dar fiindcă toate acelea sunt simple, toate erau lumină. Şi fiindcă le-a văzut depăşindu-se pe sine însuşi, nu a văzut nici prin simţ, nici prin minte. Însăşi acea lumină este cea care vede; se vede ea pe sine însăşi şi se înţelege prin ea însăşi. Mintea depăşindu-se pe sine îşi pierde ochiul său natural (desigur în sensul de depăşire) şi,

169. *Ibid.*, f. 187 v-188 r.

umplându-se de strălucirea orbitoare a luminii dumnezeiești și unindu-se cu Dumnezeu, însăși lumina este cea care vede în ea. Dar aceasta nu înseamnă că dumnezeiescul nu mai e ascuns. Dumnezeiescul nu iese din ascunsul său, ci îi atrage și pe alții în acel ascuns sub întunericul dumnezeiesc. Moise nu mai era văzut atunci de către oameni. Ba, ce-i mai mult, depășindu-se și pe sine însuși și desfăcându-se în chip negrăit de sine și ridicându-se peste toată lucrarea sensibilă și mintală, s-a ascuns, o minune!, și pe sine de sine însuși. Tot așa și Pavel. Așa încât, văzând ei, nu știau cine vede, ci întrebau cine e cel ce vede. Deci și văzând sfinții, acum și în veacul viitor, acea lumină, ei știu că ea e mai presus și de vederea lor, și în aceasta e dată posibilitatea unui continuu progres în vedere. Iar vederea aceasta a celor dumnezeiești este cu mult superioară teologiei, afirmative sau negative; așa cum cele ce spun orbii despre soare sunt cu mult mai prejos de vederea soarelui de către cei ce văd, iar soarele e mai presus și de vedere[170].

Lui Varlaam nu-i convenea termenul de vedere (ὅρασις). Palama răspunde că poate fi numită și înțelegere mai presus de orice lucrare mintală. Varlaam declarând *vederea* cu mult inferioară înțelegerii, blamează și vederile profeților, zicând că "toate cele văzute de profeți sunt vederi inferioare înțelegerii, ca unele ce sunt plăsmuite, zugrăvite și exprimate prin fantezie". Dar fapt e că cele mai multe din vederi profeții le-au avut în extaz. Oare ce-au văzut în extaz e inferior celor ce se înțeleg cu mintea? Ce-a văzut Moise vreme de 40 de zile, ascuns în tenebrele dumnezeiești, e ceva rău și inferior? Și lui i S-a arătat Dumnezeu într-o imagine, și nu prin enigme. Vederile le imprimă Duhul Sfânt în partea cea mai înaltă a sufletului nostru. Icoanele fanteziei omenești sunt imprimate însă în aproape cea mai de jos parte a puterilor sufletești, de către lucrurile externe, prin

170. *Ibid.*, f. 188 r-v.

simţuri. Alta este deci fantezia produsă de Dumnezeu în noi, şi alta cea omenească. Aceea este mult mai înaltă decât înţelegerea, şi nicidecum inferioară[171].

Varlaam aduce şi un loc din Vasile cel Mare, unde acesta vorbeşte de: "...îngerul care a modelat vederea pentru a iniţia în cele dumnezeieşti pe teolog". "Aici, spune Varlaam, zicând a modelat, a arătat că e vorba de fantezie; căci nimic din cele ce le vede mintea prin sine nu a fost modelat". Dar dacă ne-am lua după Varlaam, ar trebui să credem că şi vederile îngerilor sunt trupşeti şi ţin de fantezie, ba chiar, ipostasurile lor; căci zice Dionisie Areopagitul că domniile *se modelează* după chipul lui Dumnezeu (PG 3, 237). Există şi modelări şi imprimări nemateriale, inteligibile. Cuvintele *a modela, a imprima,* folosite pentru vederile profetice, nu înseamnă că profeţii în extaz au coborât într-o stare inferioară cugetării, ci că mintea lor e modelată după cea a îngerilor şi li se imprimă vederi de natură cu totul nematerială. Maxim Mărturisitorul zice: "Inima curată este aceea care înfăţişează lui Dumnezeu mintea fără nici o formă (ἀνείδεον) şi gata să primească în ea semnele Lui, prin care devine transparentă" (PG 90, 1164). Profetul Zaharia încă zice că "Domnul a modelat (ὁ πλάσσων) duhul omului întru el" (Zah. 12, 1), înţelegând fie crearea lui din nimic, fie îmbunătăţirea lui.

Pentru Variaam, înţelegerea e superioară vederii. Dar atunci comentariul teologic al Scripturii e superior Scripturii. Dacă se spune uneori la profeţi că îngerul a venit şi a tâlcuit profetului vederea, aceasta înseamnă că îngerul înţelegea mai bine vederea decât profetul; vederea era ceva cu mult mai adânc decât s-o înţeleagă deplin cel ce-o vedea. Înţelegerea e superioară faţă de neştiinţă, nu faţă de vedere[172].

171. *Ibid.,* f. 189 r-v.
172. *Ibid.,* 189 v-191 r.

Varlaam, după ce respinge învăţătura Scripturii şi a Părinţilor despre modul cum văd cei curaţi cu inima pe Dumnezeu, porneşte să explice el aceasta. "Nu văd deci, zice, cei curaţi la inimă pe Dumnezeu altfel decât sau prin analogie, sau după cauză, sau prin negaţie. Iar mai văzător de Dumnezeu e acela care cunoaşte cele mai multe din părţile lumii, sau cele mai mari. Şi mai văzător e cel ce cunoaşte mai bine ceea ce cunoaşte. Iar cel mai văzător e acela care cunoaşte atât părţile vizibile ale lumii, cât şi puterile nevăzute: atracţia elementelor spre pământ şi spre celelalte şi respingerea dintre ele, deosebirile, proprietăţile, notele comune, lucrările, legăturile, acordurile, armoniile; simplu vorbind, cele negrăite şi cele grăite ale întregului univers. Căci cel care vede toate acestea bine, acela poate cunoaşte drept cauză a tuturor pe Dumnezeu; şi Îl cunoaşte prin analogie cu toate acestea, iar prin negare, Îl aşază mai presus de toate acestea. Căci Dumnezeu numai din lucruri se cunoaşte; nu din cele ce nu le cunoaşte cineva, ci numai din cele ce le cunoaşte va cunoaşte pe Dumnezeu. Deci cu cât cunoaşte cineva mai multe, mai importante şi mai precis, cu atât se distinge de alţii în cunoaşterea lui Dumnezeu. Chiar cunoaşterea lui Dumnezeu prin negare, care pare că dispreţuieşte foarte mult lucrurile, nu poate exista fără cunoaşterea tuturor lucrurilor. Căci numai lucrurile a căror existenţă o cunoaştem, putem să le negăm la Dumnezeu"[173].

Varlaam nu admite altă cale de cunoaştere a lui Dumnezeu decât cea pur raţională. Dar atunci, nu e nici o deosebire între păgâni şi creştini. Iar învăţăceii păgâni sunt mai văzători de Dumnezeu decât profeţii. Cunoştinţa din făpturi e inferioară şi nedeplină; adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu e cea mai presus de simţuri şi de minte, prin puterea Duhului Sfânt, când se face unirea cu Dumnezeu în lumină.

173. *Ibid.*, f. 191 r.

Iar la inima curată duce păzirea poruncilor dumnezeieşti. Varlaam explică şi promisiunea Mântuitorului că Se va sălăşlui cu Tatăl în cei ce-L iubesc şi-I împlinesc poruncile (In 14, 23) tot în sensul doctrinei sale: "Se va sălăşlui în acela care cunoaşte ideile naturii universului; căci acela cunoaşte adevărul. Iar Dumnezeu e adevărul şi Tatăl adevărului. Apoi, orice cunoscător se sprijină şi rămâne în ceea ce cunoaşte. Deci cel ce are cunoştinţa lucrurilor stă statornic în Dumnezeu. Rămânând acela nezdruncinat în Dumnezeu, bine s-a zis că Dumnezeu va veni la el şi-Şi va face în el locaş. Acela este cel care şi-a umplut mintea de lumină dumnezeiască şi inteligibilă".

Dar încă şi diavolul cunoaşte lucrurile. Rămâne şi el în Dumnezeu? Cel care cunoaşte, dar nu face voia lui Dumnezeu, rămâne şi el în Dumnezeu?

d) Deosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu

Triada II o scrie Sfântul Grigorie Palama în cursul anului 1339, când Varlaam se afla ca sol în Occident. Varlaam, la întoarcere, compune o nouă operă polemică împotriva isihaştilor. Iar întoacerea n-a putut fi înainte de sfârşitul anului 1339, căci de abia în 30 august 1339 (III Kal. Sept.) i se înmânează o scrisoare a papei din Avignon către Robert, regele Siciliei[174]. Opera aceasta şi-a plănuit-o Varlaam încă pe când era în Italia, în drum spre casă, şi îndată ce se întoarce o publică sub titlul: *Contra mesalienilor* (Κατὰ Μασσαλιανῶν)[175], numindu-i pe isihaşti când masalieni, când vlaherniţi, după un oarecare Teodor din Trapezund, fost intendent al palatului împărătesc Vlaherne, care a fost vădit ca masalian[176]. Din faptul că Palama îl acuză

174. PG 151, col. 1331.
175. Cod. Coisl. 100, f. 199 r.
176. *Ibid.*, f. 199 v. Aceasta după afirmaţia lui Varlaam, căci din ceea ce-i atribuie Varlaam nu se vede a fi învăţat greşit.

pe Varlaam că și-a plănuit opera cât era în Occident – deducând că a fost îndemnat la aceasta de reluarea legăturilor cu catolicii –, se poate conchide că triada II a lui Palama nu fusese scrisă la plecarea lui Varlaam și deci acesta n-a fost îndreptățit de apariția unui nou răspuns, la compunerea operei sale. În Occident a găsit Varlaam îndemnul și inspirația de a relua atacurile împotriva isihasmului dintr-un punct de vedere mai înalt, dogmatic, din punctul de vedere al dogmaticii scolastice despre nedeosebirea între ființa și lucrările lui Dumnezeu.

Replica Sfântului Grigorie Palama nu se lasă așteptată. Ea e compusă iarăși din trei tratate, numite de el "cele de-al doilea", pentru că răspund celei de-a doua scrieri a lui Varlaam. Noi le vom numi triada a treia. Tratatele poartă următoarele titluri:

1. *Al aceluiași, primul cuvânt contra celor de-al doilea. Respingerea absurdităților ce provin din scrierile cele de-al doilea ale filosofului Varlaam. Sau despre îndumnezeire*[177].

2. *Al aceluiași, catalogul absurdităților ce provin din premisele filosofului Varlaam. Cuvântul al doilea contra celor de-al doilea*[178].

3. *Al aceluiași, catalogul absurdităților ce provin din concluziile aceluiași filosof. Cuvântul al treilea contra celor de-al doilea*[179].

Discuția a progresat pe aceeași temă esențială, în jurul căreia se stăruie mereu în decursul controverselor isihaste: ce este lumina dumnezeiască și peste tot lucrările dumnezeiești. În ce raport se află cu Ființa dumnezeiască?

177. Cod. Coisl. 100, f. 197 v-211 v.

178. *Ibid.*, f. 211 v-220 r.

179. Toate trei se află și în Cod. Laud. gr. 87, f. 137 r-156v. Toate trei triadele se mai află în Cod. Lavr. 1945, din anul 1708, f. 36 r-151r. Hârtie și ortografie ca în Cod. Metoc. 421. Cod. Halki 138, sec. XVI (foarte apropiat de Cod. Lavr. 1945, f. 66 r-189v). După Gr. Papamihail (Ἐκκλ. Φάρος VI, 1910, p. 297-8), s-ar mai afla aceste triade și în Cod. Mosc. 249.

Palama își începe primul tratat din această triadă acuzându-l pe Varlaam de catolicism, căci afirmând acela că harul e creat, că e o aptitudine pur naturală, urmează că ceea ce se dă prin Fiul nu mai poate fi harul Duhului Sfânt, ci însuși ipostasul Lui; or, aceasta e tocmai dogma *Filioque.* Cu acest prilej, Palama aduce și alte indicii despre tendințele catolice ale lui Varlaam[180]. Apoi, cu texte patristice, dovedește că ceea ce se varsă peste noi prin Fiul nu e ipostasul Duhului, ci harul dumnezeiesc, care, deci, nu e creat. Că nu e creat, arată faptul că Părinții îl numesc și "îndumnezeire" (θέωσις) sau "principiul îndumnezeirii" (θεαρχία), Dumnezeu fiind mai presus de el (ὑπέρθεον, cum îl numește Dionisie Areopagitul). Că ce se varsă peste noi nu e însuși Duhul Sfânt se vede și din Ioil 3, 1, unde Domnul făgăduiește: "voi turna din Duhul Meu", nu: "voi turna Duhul Meu". Dacă nu e Duhul însuși, ce poate fi alta decât lucrarea și harul Duhului? Harul acesta care îndumnezeiește e necreat și e nedespărțit de Duhul Sfânt. "Viața pe care o transmite Duhul altui ipostas nu se desparte de El", zice Vasile cel Mare.

Deci n-o creează, ci o dă din Sine. Și ca să creadă cineva că această viață e ceva ființial Lui, adaugă: "iar cei ce se împărtășesc de El trăiesc în chip dumnezeiesc, primind viață dumnezeiască și cerească". Viața aceasta e pururea în Duhul în chip firesc. Ea e numită de sfinți și Duh, și dumnezeire (θεότης), ca una care, fiind dar îndumnezeitor, totuși nu este despărțită de Duhul care o dă. Iar lumină e aceasta întrucât se dobândește printr-o iluminare negrăită. Duhul este însă mai presus decât harul sau lucrarea Sa, nu numai în calitate de cauză a lui, ci și pentru că darul e totdeauna numai o parte, necuprinzând primitorul toată lucrarea dumnezeiască. Astfel Dumnezeu e din multe puncte de vedere mai presus de această lumină și viață necreată[181].

180. *Ibid.*, f. 197 v-199 r.
181. *Ibid.*, 199 r-200 r.

Cu citate din Simeon Metafrastul (PG 34, 889 C, 892 A) şi din Dionisie Areopagitul (PG 3, 592 C), Palama dovedeşte iarăşi că lumina de pe faţa lui Moise, sau cea din Tabor nu au fost sensibile, ci însăşi slava Dumnezeirii, pe care o vor vedea sfinţii şi în viaţa viitoare[182].

Varlaam susţinea că "lumina aceea a fost sensibilă şi văzută prin aer; atunci s-a produs pentru a uimi, dar îndată a pierit; iar dumnezeire e numită fiind simbol al Dumnezeirii". Palama îl întreabă: cum poate fi numit dumnezeire ceva sensibil şi care n-are decât o existenţă de-o clipă? Şi cum e sensibilă lumina aceea o dată ce va fi văzută şi în viaţa viitoare, unde nu vom avea lipsă nici de aer, nici de spaţiu, nici de altceva asemănător? Şi apoi, vom vedea tot numai simboale şi în viaţa viitoare? Părinţii spun că lumina de pe Tabor a fost însăşi Dumnezeirea. Grigorie Teologul zice: "Lumină este Dumnezeirea arătată pe munte ucenicilor". Ioan Gură de Aur: "Domnul S-a arătat mai strălucitor decât era, Dumnezeirea arătându-Şi razele Sale". Vasile cel Mare: "Dumnezeu e lumină neapropiată... De aceea au şi căzut Apostolii cu faţa la pământ, neputând privi slava luminii Fiului, pentru că e lumină neapropiată. Lumină e şi Duhul, căci s-a zis: "Care a luminat în inimile noastre prin Duhul". Iar la Schimbarea la Faţă se cântă: "În lumina Ta arătată azi în Tabor am văzut pe Tatăl lumină şi pe Duhul, căci ai descoperit raza ascunsă a Dumnezeirii"[183].

În ce priveşte ideea de simbol, trebuie făcute oarecare distincţii. E un simbol care ţine de natura lucrului simbolizat, şi un simbol de altă natură. De pildă, zorile sunt un simbol natural al soarelui, căci sunt din lumina lui. Simbolul de altă natură poate fi, iarăşi, un lucru care subzistă de sine, sau unul care e numai iluzie, fantasmă, apariţie fără realitate. De prima categorie e bunăoară leul, pentru un om

182. *Ibid.*, f. 200 r-200 v.
183. *Ibid.*, f. 200 v-201 v.

tare, de a doua sunt anumite forme arătate profeţilor, de pildă, secera văzută de Zaharia şi altele asemenea. Simbolul natural e totdeauna cu şi în natura de la care îşi are existenţa. Cel de altă natură şi subzistând de sine nu poate fi totdeauna cu lucrul simbolizat, ci poate exista şi mai înainte şi după momentul în care e socotit simbol. În sfârşit, simbolul fără subzistenţă reală, produs de Providenţă numai pentru a exemplifica vreun alt lucru, nu există decât în momentul în care serveşte ca simbol. Nu există nici mai înainte, nici după aceea, pierind îndată cu desăvârşire.

Dacă lumina din Tabor e numită uneori simbol, sau e simbol natural, sau nu. Dacă nu e natural, sau subzistă de sine, sau e numai o fantasmă nesubzistentă. Iar dacă e fantasmă nesubzistentă, n-a fost, nu este şi nu va fi Hristos aşa în veci. Or, toţi Părinţii spun că Hristos aşa va veni la judecată şi aşa va fi în veci. Aşa a fost Hristos şi înainte de a Se sui pe Tabor. Căci zice Damaschin: "Se schimbă Hristos la faţă nu însuşindu-Şi ceva ce n-avea, nici transformându-Se în ceva ce nu era, ci arătându-Se cum era ucenicilor Săi, deschizându-le acelora ochii şi făcând din orbi văzători... Căci El este lumina cea adevărată, frumuseţea slavei". Nu era deci fantasmă lumina aceea. Aşa a fost şi aşa va fi Hristos în veci. Părinţii spun că şi acum, şezând de-a dreapta Tatălui, Iisus e plin de lumină. De pildă, Macarie cel Mare, parafrazat de Simeon Metafrastul, zice: "Frământătura naturii omeneşti, pe care Şi-a însuşit-o Domnul, s-a aşezat de-a dreapta măririi în ceruri, plină de slavă; slavă nu numai pe chip, ca Moise, ci în tot trupul"[184].

Dar dacă nu e fantasmă trecătoare, poate fi acea lumină ceva de sine subzistent, despărţit de Dumnezeirea simbolizată şi adus în legătură cu ea numai accidental? Dar ce este acel ceva şi unde? Iar dacă e de sine subzistentă, dar e în veci cu Hristos, cum s-a dovedit, Hristos constă din trei

184. *Ibid.* f. 202 r-203 r.

naturi: dumnezeiască, omenească şi din acea lumină. Nefiind nici fantasmă, nici natură străină acea lumină, urmează că ea ţine de dumnezeirea lui Hristos, e simbolul ei natural.

Părinţii n-o numesc de sine subzistentă (αὐθυπόστατον), dar o numesc subzistentă (ἐνυπόστατον). De sine subzistentă nu o numesc pentru că nu formează ipostas propriu. Nu o numesc nici nesubzistentă (ἀνυπόστατον), pentru că prin aceasta se indică fie aceea ce nu există real, ci e numai fantasmă, fie ceva a cărei existenţă se risipeşte iute, cum e fulgerul sau cugetarea noastră dintr-un anumit moment. Ca să indice durabilitatea, stabilitatea acelei lumini, o declară subzistentă. Varlaam îi acuză că o declară subzistentă în sensul că formează de sine un ipostas, că e de sine stătătoare, ceea ce nu e cazul[185].

Dar dacă lumina din Tabor a fost simbol natural, nu înseamnă că era simbol natural al ambelor naturi. Căci fiecare natură are alte însuşiri naturale. A naturii omeneşti însă nu putea fi. Natura noastră nu e lumină; şi n-a urcat Iisus pe ucenici pe munte să li Se arate ca om. Ca om Îl vedeau deja de trei ani. Deci lumina aceea a fost simbolul natural al Dumnezeirii. Iar ca atare este eternă, căci cele văzute la Dumnezeu fiinţial sunt fără de început şi fără sfârşit, spune Maxim Mărturisitorul[186].

Că lumina de pe Tabor ţine de natura Domnului se vede chiar din faptul că Maxim Mărturisitorul zice că Domnul S-a făcut atunci din iubire de oameni simbolul Său (PG 91, 1166 D). Dacă ar fi făcut altceva, iar nu pe Sine însuşi, simbol al Său, n-ar fi ţinut de natura Lui acea lumină. Numai când simbolul aparţine natural (φυσικῶς) celui pe care-l simbolizează spunem de acela că se face pe sine simbol sieşi. Puterea caustică a focului, emanând căldura cea per-

185. *Ibid.*, f. 203 r.
186. *Ibid.*, f. 203 r-v.

ceptibilă prin simțuri, se face pe sine simbolul ei; căci căldura emanată e pururea cu ea și în ea, și nu se dublează din cauza ei. Simțul care percepe căldura focului nu poate cunoaște puterea care o emană, știe numai că există; nu însă cum e și cât de mare e. Numai dacă ar putea deveni foc și ar înceta să fie simț, ar cunoaște puterea care emană căldura. Dar dacă ar încerca să cunoască această putere rămânând simț, s-ar retrage repede înapoi, neputând suporta arsura.

Deci căldura e o lucrare a focului, împărtășibilă. Puterea caustică e însă cu totul neîmpărtășibilă. Dacă la foc e astfel, cum ar putea zice cineva că Se face cunoscută Dumnezeirea cea așezată în ascunsul mai presus de toate prin faptul că e cunoscut simbolul natural al ei? Nici discul soarelui nu se cunoaște în ascunsul său prin faptul că-i cunoaștem ceva din lumină. Dumnezeirea se cunoaște deci numai prin cele ce ni se împărtășesc din ea; în sine însă, n-o cunoaște nimeni, nici duhurile cerești.

Dar nici simbolul acela nu l-au văzut ucenicii decât primind alți ochi, așa încât, deși nu l-au văzut cu ochii, l-au văzut însă cu ochii ridicați mai presus de ochi, percepând lumina cea duhovnicească printr-o putere duhovnicească. Lumina aceea e negrăită, neapropiată, nematerială, necreată, îndumnezeitoare, veșnică, e strălucirea naturii dumnezeiești. Varlaam o declară sensibilă, creată, ceva inferior cugetării[187].

Lumina aceea ține ființial (οὐσιωδῶς), natural (φυσικῶς), de Dumnezeu, dar nu e însăși natura Lui. E o putere ființială, ca bunătatea, viața și celelalte. Dionisie Areopagitul zice: "Când numim ascunsul cel mai presus de ființă Dumnezeu, sau viață, sau ființă, nu înțelegem altceva decât puterile proniatoare izvorâte din Dumnezeu, Cel neîmpărtășibil" (PG 3, 645 B). Deci toate acestea sunt puteri.

187. *Ibid.*, 203 v-204 v.

Cel ce posedă adunat şi unitar aceste puteri e suprafiinţial (ὑπερούσιον). Aşa şi lumina aceea: este fiinţială, dar nu însăşi fiinţa lui Dumnezeu[188].

Varlaam însă declară orice putere şi lucrare a lui Dumnezeu creată, deşi sfinţii zic că fiinţa necreată are puterile necreate, precum fiinţa creată are puterile create. "Dar cum nu e, zice Varlaam, această lumină însăşi fiinţa lui Dumnezeu dacă are însuşiri dumnezeieşti, dacă e dincolo de orice creatură văzută sau cugetată, dacă e mai presus de simţuri, mai presus de înţelegere, dacă are existenţa prin excelenţă, dacă există în veci, e nematerială, neschimbată şi subzistentă? Cum spuneţi că fiinţa lui Dumnezeu e dincolo de-o astfel de lumină?". Palama răspunde că nu există fiinţă fără lucrare naturală. Dacă fiinţa lui Dumnezeu n-ar avea o lucrare naturală, n-ar exista. Din faptul că suprafiinţa lui Dumnezeu are lucrare, nu urmează că e compusă (σύνθειος), căci lucrarea e nedespărţită de ea. Degeaba acuză Varlaam pe Palama de diteism[189].

Varlaam continuă: "Darul îndumnezeitor este imitarea lui Dumnezeu. El e deci o aptitudine a naturii spirituale şi raţionale, începând de la prima treaptă şi sfârşind cu cele din urmă fiinţe raţionale". La aceasta Palama răspunde că imitarea singură a lui Dumnezeu nu îndumnezeieşte; e nevoie şi de harul dumnezeiesc cel necreat. Varlaam declarând harul îndumnezeitor aptitudine naturală a omului cade însuşi în masalianism, căci face pe om dumnezeu după natură (φύσει θεός); Dumnezeirea atunci s-ar cuprinde în natura omenească cel puţin virtual. În realitate, harul îndumnezeirii e cu mult deasupra naturii omeneşti. Strădaniile proprii îl fac pe om receptiv faţă de har, dar nu ele înseşi sunt harul[190].

188. *Ibid.*, f. 204 v-205 r.
189. *Ibid.* 206 r.
190. *Ibid.*, f. 205 v-206 v.

Harul acesta care îndumnezeiește, din care motiv se numește și principiul dumnezeirii, adică al îndumnezeirii, care n-are început și sfârșit, care se împărtășește și poate fi văzut în chip suprasensibil, are mai presus de sine ființa cea mai presus de ființă și de principiu a lui Dumnezeu. Harul intră în relație cu cele ce sunt mai jos de el, se împărtășește; ființa e mai presus de orice împărtășire și relație. Dacă harul îndumnezeitor e "o aptitudine care desăvârșește natura rațională", atunci degeaba a venit Hristos și degeaba ne-a făgăduit pe Duhul. Învățații elini aveau acest har în deplină măsură. Iar îndumnezeirea nu mai înseamnă ridicarea peste natură și unirea cu Dumnezeu. Sau, dacă îndumnezeirea e o lucrare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte e creată, căci o are omul în natura sa, atunci Însuși Dumnezeu e creat. Nu poate fi doar necreată natura care are lucrări create. Varlaam raționalizează cu totul îndumnezeirea, căci n-a experiat-o. Cine a experiat-o știe că e negrăită; că niciodată nu se poate exprima deplin[191].

Numai natura omenească a lui Hristos s-a îndumnezeit prin ființa cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu. Nouă ne este aceea cu totul inaccesibilă, chiar dacă ne ridică Dumnezeu deasupra noastră. În cei ce se îndumnezeiesc e numai lucrarea acelei ființe. Nu ca arta în opera făcută. Căci așa se află orice putere producătoare în lucrul făcut și e văzută de toți. Ci cum se află arta în cel ce-o primește. De aceea sfinții se și numesc organe ale Duhului Sfânt, primind în ei chiar lucrarea Lui.

Harul îndumnezeitor al Duhului nu e însăși ființa cea mai presus de ființă, ci lucrarea ei. Și nici lucrarea toată, deși în sine e neîmpărțită această lucrare. Nu toată, căci cine poate cuprinde puterea nemărginită a Duhului afară de Iisus Hristos, în Care a încăput "plenitudinea Dumnezeirii?". Ființa lui Dumnezeu e pretutindeni; pretutindeni e și pu-

191. *Ibid.*, f. 206 v-207 v.

terea îndumnezeitoare (θέωσις), fiind în ființă ca putere a ei naturală. Dar precum focul nu se vede dacă nu există o materie sau un simț care să primească lucrarea lui luminătoare, la fel nici puterea îndumnezeitoare nu se vede și nu se simte dacă nu există un material care să se umple de vederea sau simțirea ei. Un astfel de material e ființa rațională purificată, eliberată de învelișul diferitelor răutăți. Atunci se umple și ea de lumina acelui soare, devenind ca un alt soare, radiind din sine aceeași lumină; întocmai ca oglinda sau ca apa care, primind în ele razele soarelui, devin ele însele focar al acelorași raze.

Și nu primește numai lumina Duhului, ci și cunoștința și viața Lui. Astfel, Pavel spune că nu mai trăiește viața sa creată, ci pe cea necreată, a lui Hristos. Puterea dumnezeiască din om e nedespărțită de Dumnezeu. "Nu voi sunteți cei ce grăiți, ci Duhul Tatălui vostru e Cel ce grăiește în voi" (Mt. 10, 20)[192].

În al doilea tratat din triada III, intitulat: *Contra premiselor lui Varlaam*, Palama analizează și respinge acuzația că cei ce mai admit ceva necreat, afară de ființa dumnezeiască, sunt contra învățăturii Bisericii și de părerea lui Teodor Vlahernul, masalianul. Varlaam spunea literal: "Scrierile Vlahernitului cuprind în rezumat acestea. Ele sunt în contradicție cu cele mai evidente dintre dogmele Bisericii. Mai întâi, fiind bine stabilit că numai un lucru e fără de-nceput și fără de sfârșit, anume ființa a toate făcătorului Dumnezeu, și că toate celelalte afară de ea sunt de natură făcută (γενητῆς φύσεως) și nu există nici o altă realitate între Dumnezeu și cele făcute, – acela a îndrăznit să pună ceva la mijloc".

Palama dovedește că nu e nicidecum dogmă stabilită a Bisericii că numai ființa e cea fără de-nceput și fără de sfârșit. Biserica învață că și cele în legătură cu ființa (τὰ περὶ

192. *Ibid.*, 208 r-209 v.

τὴν οὐσιαν) sunt eterne. Dacă numai ființa e eternă, Dumnezeu n-a fost totdeauna Tată. Căci această însușire nu e însăși ființa, ci e *în legătură cu ființa* (οὐκ οὐσια, ἀλλὰ περὶ τὴν οὐσίαν)[193]. Nenașterea Tatălui încă este eternă, fără a fi ființa lui Dumnezeu, ci în legătură cu ființa. Căci dacă ar declara Varlaam nenașterea (τὸ ἀγέννητον) însăși ființa lui Dumnezeu, ar învăța ca și Eunomie și ar face pe Fiul de altă ființă. Însușirea de-a fi născut (τὸ γεννητόν) a Fiului iarăși este eternă, fără a fi însăși ființa Lui. Căci dacă n-o are Fiul etern, nu totdeauna a fost Fiul născut și nu va fi totdeauna, ceea ce e sabelianism; iar dacă ea e însăși ființa Fiului, alta este ființa Tatălui, și alta cea a Fiului, chiar contrară celei a Tatălui. Or, aceasta e arianism. Același lucru se poate spune și cu privire la caracteristica personală a Duhului Sfânt.

Deci dogma stabilită a Bisericii, de care se poticnește orice erezie, e că nu numai ființa este necreată, ci și cele în legătură cu ea, de pildă ipostasurile, relațiile dintre ele și caracterele ipostatice[194].

Palama întreabă apoi pe Varlaam: Ființa, pe care singură o declari necreată, e atotputernică ori nu? Adică are puterea cunoașterii, a preștiinței, a creării, a conservării, a îndumnezeirii, ori nu? Dacă nu le are, ființa singură nu va fi nici Dumnezeu. Dacă le are, însă le-a obținut ulterior, a fost un timp când n-a fost deplină, adică n-a fost Dumnezeu. Iar dacă le are din veci, nu numai ființa e necreată, ci și fiecare din aceste puteri. Sigur, o singură ființă e necreată: cea a lui Dumnezeu; căci nici una din puterile acestea din ea nu e ființă. Precum nu există decât o singură

193. Nu găsesc un termen mai potrivit în românește pentru a reda această expresie greacă. Sensul aproape se acoperă cu: cele ce provin, cele ce emană din ființă. Traducând περὶ τοῦ θεοῦ cu: "în legătură cu Dumnezeu", nu înțeleg că ele stau de sine, despărțit, ci că provin din Dumnezeu, sunt manifestările Lui, dar nu însăși ființa Lui care rămâne ascunsă sub razele sale.

194. *Ibid.*, f. 212 v-213 r.

fiinţă necreată, cea a lui Dumnezeu, iar toate celelalte fiinţe sunt plăsmuite de ea, la fel nu există decât o singură putere de cunoaştere necreată; toate celelalte sunt de natură creată. Şi aşa, cu privire la toate celelalte puteri[195].

De la puteri, Palama trece la lucrările lui Dumnezeu, care încă sunt fără de început. Lucrarea Proniei a existat şi înainte de creaţie, ca să poată fi creat fiecare lucru la timpul cuvenit. Ştiinţa despre toate, la fel. Preştiinţa, nici ea n-are început. Există deci o singură Pronie, fără de-nceput, ca lucrare a lui Dumnezeu. Toate celelalte sunt de natură creată. Şi o singură preştiinţă necreată şi fără de-nceput, cea a lui Dumnezeu. Toate celelalte preştiinţe au început şi sunt create. La fel, o singură vrere din veci, celelalte vreri sunt create. E ceea ce spune Maxim Mărturisitorul: "Existenţa, viaţa, sfinţenia, virtutea sunt lucrări (ἔργα) ale lui Dumnezeu, neîncepute în timp". Dar Maxim nu le înţelege pe cele din noi, căci adaugă: "Cele care au început sunt şi se numesc lucrări prin participare la cele care n-au început. Căci Dumnezeu este Creatorul întregii vieţi şi nemuriri, sfinţenii şi virtuţi din noi" (PG 90, 1101). Pe cele care n-au început în timp şi care se împărtăşesc celor ce participă la ele şi au început, nu le socoteşte Maxim însăşi fiinţa lui Dumnezeu, căci zice: "Dumnezeu e înălţat infinit şi peste cele de care ne împărtăşim" (PG 90, 1101). Maxim le consideră pe acelea ca fiind "fiinţial în legătură cu Dumnezeu"[196].

Deci fiinţa cea mai presus de fiinţă a lui Dumnezeu nu e nici bunătatea cea necreată, nici viaţa, nici slava cea eternă, sau altceva asemănător. Ea le depăşeşte pe toate în calitate de cauză. O numim viaţă şi bunătate şi celelalte asemănătoare după lucrările şi puterile care o reprezintă, ea fiind necunoscută şi inexprimabilă în ceea ce e în sine.

195. *Ibid.*, f. 213 v.
196. *Ibid.*, f. 213 v-214 r.

Apoi, şi pentru că e întreagă în fiecare lucrare, ca una ce e simplă şi neîmpărţită, dar nu mai puţin depăşeşte toate lucrările[197].

Sunt apoi unele dintre lucrările lui Dumnezeu care au început şi sfârşit. Dar nu tot ce are început e creat, cum socoteşte Varlaam. Toate lucrările lui Dumnezeu sunt necreate, dar nu toate fără de-nceput. Puterea creatoare n-a avut început şi sfârşit, dar fapta creatoare da. Cum nu e altceva decât lucrările Sale fiinţa suprafiinţială a lui Dumnezeu? Atotprezenţa e încă numai o lucrare şi o putere a lui Dumnezeu, cum zice Sfântul Chiril (PG 91, 281 C), căci nici fiinţa noastră nu constă în aceea că e într-un loc anumit. Nu sunt cu totul acelaşi lucru fiinţa şi lucrarea, deşi Dumnezeu Se arată întreg în fiecare lucrare, din cauza indivizibilităţii fiinţei[198].

Natura dumnezeiască nu are nume care s-o exprime. Toate numirile sunt ale lucrărilor. Chiar dumnezeirea (θεότης) e numele unei lucrări (θέειν, a vedea). Natura e mai presus de nume. E mai presus şi de lucrarea exprimată prin cuvântul dumnezeire, ca subiectul lucrării faţă de lucrare. Dar aceasta nu e o piedică pentru a venera un singur Dumnezeu şi o singură Dumnezeire, aşa cum nu e o piedică a admite un singur soare faptul că se numeşte soare şi raza lui[199].

Varlaam socoteşte nu numai toate lucrările, ci şi toate puterile lui Dumnezeu create, o dată ce afirmă că singură fiinţa este necreată. Or, chiar numele de fiinţă nu exprimă altceva decât o lucrare. Iată ce zice Dionisie Areopagitul: "Când numim ascunsul cel mai presus de fiinţă Dumnezeu, sau fiinţă, sau viaţă, sau lumină, sau Cuvânt, nu înţelegem altceva decât puterile izvorâte din El la noi, puteri îndum-

197. *Ibid.*, f. 214 r-v.
198. *Ibid.*, f. 214 v-215 r.
199. *Ibid.*, f. 215 r.

nezeitoare, sau de ființă făcătoare, sau de viață născătoare, sau de înțelepciune dătătoare" (PG 3, 645 A). Deci Varlaam, declarând că singură ființa Lui este Dumnezeu fără de-nceput, socotește că numai puterea de ființă făcătoare (οὐσιοποιὸς δύναμις) este fără de-nceput, iar celelalte sunt temporale. Dar prin aceasta face temporală și creată și pe cea de ființă făcătoare[200].

Că Varlaam socotește puterile lui Dumnezeu create se vede și din felul cum îl interpretează pe Dionisie Areopagitul. Acesta zice că: însăși existența, însăși viața și însăși dumnezeirea[201], socotite ca cele ce se lasă împărtășite (μεθεκτῶς), sunt puterile proniatoare la care participând existențele potrivit cu ele însele, sunt și se numesc existențe, vii și divine. De aceea se zice că le este întemeietor (ὑποστάτης) "Cel bun" (PG 3, 956 A). Varlaam comentează: "Așadar, însăși dumnezeirea și celelalte pe care Dionisie le numește categoric puteri nu sunt veșnice, ci și lor le este întemeietor Cel bun". Sau: "A zis careva că există un principiu al dumnezeirii (θεαρχία) și o dumnezeire, pe care o depășește principiul tuturor. N-a zis însă că aceea este veșnică. Căci cel care e cauza tuturor e întemeietor și al ei". Sau: "Slava neîmpărtășibilă a lui Dumnezeu e eternă, dar nu e altceva decât însăși ființa; ceea ce se împărtășește însă celor de mai jos, e drept că e altceva decât ființa lui Dumnezeu, dar nu e eternă. Cauza tuturor e întemeietoare (ὑποστάτης) și a ei".

Dar slava cea eternă a lui Dumnezeu nu e ființa Lui cea neîmpărtășibilă, căci au văzut-o atâția; iar ce se vede e și împărtășibil. Cu ea se unesc îngerii și sfinții, pe când ființa rămâne neatinsă și nevăzută. Dar slava aceasta nu e creată, căci Dionisie Areopagitul spune că "îngerii se unesc

200. *Ibid.*, f. 215 v.

201. "Însăși existența" etc. are aici înțelesul de existență care nu-și primește această existență din altă parte, ci și-o are în sine.

cu razele *fără de-nceput și fără de sfârșit* ale Binelui și Frumosului" (PG 3, 704 D). Că e necreată această slavă se arată și din faptul că nu se vede cu ochii și cu mintea naturală, ci cu o putere mai presus de acestea, cu puterea Duhului Sfânt. Nici îngerii n-o văd cu puterea lor naturală, dovadă că îngerii răi n-o mai văd. Puterea naturală a minții însă n-au pierdut-o, căci știau că Hristos e Fiul lui Dumnezeu. Și de aceea se vede că lumina aceea nu e identică cu cunoștința prin minte. Deși se numește și cunoștință, ca una ce e izvor de cunoștință. Precum se numește și dumnezeire, fiind lucrarea lui Dumnezeu. Cel ce e luminat are un început, și el a început să fie luminat, dar lumina este fără de-nceput[202].

Argumentul pe care se sprijină Varlaam declarând harul îndumnezeitor și toate puterile lui Dumnezeu create nu e altul decât acela că Dionisie Areopagitul a spus că Dumnezeu le întemeiază pe ele (ὑποστῆσαι ταύτας). Dar acest cuvânt indică simplu aducerea la existență, nu și modul acestei aduceri. Ca dovadă, Palama aduce locuri din Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, în care se spune prin același cuvânt de Fiul că s-a întemeiat prin Tatăl, și despre Tatăl că e întemeietorul Fiului[203].

Maxim Mărturisitorul (PG 90, 1100 D) spune că cele ce se lasă împărtășite (τὰ μεθεκτά) sunt fără de-nceput, iar cele ce primesc prin împărtășire (τὰ μετέχοντα) au început. Puterile ce izvorăsc din ascunsul cel mai presus de ființă, cele îndumnezeitoare, cele de ființă lucrătoare etc. sunt din cele ce se lasă împărtășite sau dintre cele care primesc prin împărtășire? Dacă sunt din cele ce primesc prin împărtășire, trebuie să existe puteri de același fel din care să se împărtășească. Și așa în infinit. Deci acele puteri se lasă împărtășite, nu primesc prin împărtășire. Apoi, cele care se

202. *Ibid.* f. 216 r-217 r.
203. *Ibid.* f. 217 r-v.

împărtășesc de Dumnezeu, se împărtășesc din ființa Lui sau din puterea și lucrarea Lui? După Varlaam, se împărtășesc din însăși ființa lui Dumnezeu, căci puterea și lucrarea Lui nu se lasă împărtășite, ci primesc prin împărtășire. Dar e absurd să se dea prin împărtășire însăși ființa lui Dumnezeu. Iar dacă puterile și lucrările lui Dumnezeu nu sunt din cele care se lasă împărtășite, ci din cele care se împărtășesc, n-au altceva din ce să se împărtășească decât ființa lui Dumnezeu, devenind ele înseși ființa lui Dumnezeu. Rezultatul este că lucrurile, în loc să fie *efectele* lucrărilor dumnezeiești, sunt ființe din ființa dumnezeiască, încât avem o mulțime de ființe dumnezeiești. Există deci ființa neîmpărtășită (ἡ ἀμέθεκτος οὐσια) și puterile și lucrările care izvorăsc din ea și care se lasă împărtășite (τὰ μεθεκτά) de lucrurile care sunt efectele, creațiunile lor (τὰ ἀποτελέσματα); în sfârșit, există înseși aceste lucruri care primesc prin împărtășire din acele puteri și lucrări. Puterile din care se împărtășesc lucrurile sunt eterne și nedespărțite de Dumnezeu. Aceasta e doctrina Sfântului Maxim Mărturisitorul (PG 90, 1100)[204].

Varlaam obiectează: "Întrucât vorbiți de multe realități eterne și necreate, și totuși subordonate, și de ceva care e deasupra lor, susțineți mai mulți dumnezei; iar întrucât ziceți că acelea nu subzistă despărțit de Dumnezeu, și una e slava văzută a Lui, alta ființa nevăzută a Aceluiași, ca având-le El etern pe amândouă, reduceți pe cei doi dumnezei la unul singur, însă compus".

Palama răspunde: Dumnezeu le are pe toate acelea, mai bine zis e deasupra tuturor, unitar și neîmpărțit. Așa cum sufletul are unitar în el toate puterile îngrijitoare ale trupului. Precum sufletul, chiar când ochii sunt orbi și urechile surde, are în el puterile îngrijitoare ale trupului, astfel,

204. *Ibid.* f. 217 v-218 r.

nefiind încă lumea, Dumnezeu are în El puterile proniatoare ale lumii. Şi precum sufletul nu e simplu aceste puteri îngrijitoare, ci *are* aceste puteri, la fel şi Dumnezeu. Şi precum sufletul e unul şi simplu şi necompus, neînmulţindu-se şi necompunându-se din cauza puterilor ce sunt în el şi ies din el, la fel şi Dumnezeu, deşi e nu numai multputernic, ci atotputernic, nu-Şi pierde simplitatea şi unitatea din cauza puterilor din El[205].

205. *Ibid.* f. 218 r-v. Palama răspunde în acest pasaj cu cuvintele şi cu analogia lui Dionisie Areopagitul, PG 3, 820 D-821 B. Esenţa concepţiei lui S. Bulgakov din "Tragödie der Philosophie", Darmstadt, 1927, este cuprinsă în ceea ce spune aici Grigorie Palama, deşi acesta nu-l citează pe Palama.

Bulgakov face aceeaşi deosebire ireductibilă între eul transcendent cunoaşterii şi determinării noastre, dar real, şi între manifestările lui fizice, intelectuale, voluntare, pe care o face Palama între fiinţa absolut transcendentă a lui Dumnezeu şi lucrările Lui care intră în relaţie cu lumea. Numai prin ele ştim ceva despre acest eu, ele sunt *predicatele* lui.

"Eul ca sâmburele spiritului omenesc este cu adevărat real, totuşi nu există în rândul existenţelor în sens obişnuit, aşa cum centrul cercului nu e un punct pe suprafaţa cercului, cum se acceptă obişnuit în geometrie. Punctul n-are extensiune, el nu ocupă un spaţiu, el poate indica numai o direcţie şi determina o linie, iar aceasta numai în legătură cu alte puncte... Aceasta înseamnă însă că centrul există numai ca direcţie, ca legătură, ca putere, iar cercul în acest sens e o funcţie, un fenomen al centrului. Eul nu există prin sine, el nu există, ci devine existent, el devine real prin altceva, care e predicatul său şi care nu e identic cu eul... S-ar putea zice şi că eul nu e existenţă, ci o *supra-existenţă*. Ca unul ce nu există (în sensul obişnuit), eul nici nu poate fi exprimat, căci noţiunea e un simbol al existenţei, o prindere a ei şi ea aparţine deplin sferei existentului, căreia eul nu-i aparţine. Totuşi cuvântul "eu" este pentru fiecare un semn mistic-inteligibil, care arată spre adâncimea negrăitului, spre adâncimea întunericului, din care continuu lumina rupe câte ceva, spre izvorul subteran din care continuu se revarsă câte ceva la suprafaţă.

Eul ca subiect este subiect de propoziţie pentru orice predicat, indiferent că acesta e cerul sau iadul, mineralele sau pasiunile. Subiectul nostru fizic, adică această mare continuu mişcată de stări, trăiri, excitaţii şi pasiuni, e în aceeaşi măsură predicat al eului noumenal, ipostatic, ca şi întreagă lumea externă. Şi nu numai subiectul fizic, ca un complex în continuă

însăşi viaţa, însăşi dumnezeirea (însăşi se adaugă aici cu sensul de viaţă care nu vine din alt izvor) şi cele asemenea, Dionisie Areopagitul le numeşte modele, predeterminări şi vreri dumnezeieşti (PG 3, 824). Pot fi oare acestea create?

Varlaam spunând că nu există altă realitate între fiinţa dumnezeiască şi cele făcute, înţelege prin fiinţă sau puterea de fiinţă făcătoare a lui Dumnezeu, şi reduce pe Dumnezeu la ea, sau ascunsul cel mai presus de fiinţă, ceea ce are ca urmare că toate lucrurile se împărtăşesc direct de fiinţa dumnezeiască. Aceasta însă nu poate fi. Între fiinţa neîmpărtăşibilă a lui Dumnezeu şi lucruri sunt paradigmele din mintea dumnezeiască, de care se împărtăşesc lucrurile şi care totuşi depăşesc lucrurile; sunt puterile cele multe care nu stau însă de sine, ci unitar în ascunsul suprafiinţial. Precum centrul cercului cuprinzând în el şi emiţând din el toate razele, nu încetează de-a fi unul, cu atât mai mult nu încetează Dumnezeu de-a fi unul având în El puterile şi paradigmele tuturor lucrurilor. (Aceasta înseamnă că le are în El concentrat, unitar[206]). Ele nu sunt de sine subzistente; Dumnezeu este suportul lor (ὑποστάτης), iar nu ele al Lui. Întrucât Dumnezeu este fiinţă mai presus de fiinţă, e negrăit şi necugetabil, fără relaţii în afară şi neîmpărtăşibil;

transformare al diferitelor stări, ci şi eul gnoseologic, totalitatea formelor, schemelor şi categoriilor cunoaşterii, este, în raport cu eul noumenal, predicat. Şi voirea e tot numai un acoperământ al eului, o păşire a lui în existenţă... Voirea este tot numai un predicat al eului.

În ultima analiză, eul trebuie determinat antinomic, după tipul "teologiei negative": pe de o parte este eul un *nu* deplin şi definitiv, pentru că în sensul obişnuit *nu este*, şi totuşi el nu se transformă într-un zero, într-un gol, în nonexistenţă, căci el are o supraexistenţă; pe de altă parte, el este *tot*, de la cea mai intimă subiectivitate până la cea mai rigidă obiectivitate, pentru că totul poate deveni predicatul său. Legătura dintre eu şi predicat nu poate fi ruptă nici un moment; eul fără predicat e un gol, un nimic, predicatul fără eu este orb" (*Op. cit.*, p. 139-142).

206. Asemănarea e luată tot din Dionisie Areopagitul, *loc. cit.*

întrucât însă e ființă a lucrurilor și viață a celor vii și înțelepciune a celor înțelepți, e cugetat, numit și împărtășit de cele făcute. Dumnezeu e și neîmpărtășibil, și Se și împărtășește: neîmpărtășibil, ca fiind mai presus de ființă, Se împărtășește, ca având puterea și lucrarea de ființă făcătoare[207].

Politeiști sunt Pitagora, Platon și Socrate, care și-au imaginat principiile lucrurilor de sine subzistente, împreună cauzatoare cu Dumnezeu. Părinții însă nu le socotesc de sine subzistente, nici necauzate, nici împreună cauzatoare cu Dumnezeu, ci existând unitar în ființa lui Dumnezeu, ca razele în soare. Nu sunt mai mulți dumnezei, nici unul compus, ci un Dumnezeu, simplu, dar atotputernic. Dacă am fost făcuți prin puterile Lui, nu suntem făpturile Lui? De la împărat la noi emană ordinele lui. Vom face din ordine alți împărați dacă cinstim aceste ordine?

Cum vedem, polemica a înaintat și s-a oprit la problema cea mare și statornic prezentă în toată discuția ulterioară: raportul între ființa lui Dumnezeu și puterile și lucrările Lui[208].

În *Tratatul III, triada III,* intitulat *Contra concluziilor lui Varlaam,* Palama respinge blasfemia care se degajează indirect din scrierile lui Varlaam, că toți profeții și sfinții au avut vederi demonice și fanteziste, căci orice vedere de aceasta e inferioară cugetării. Cu o sentință generală, Varlaam declarase că sunt "masalieni toți cei care spun că ei

207. În faptul că după ființa Sa cea ascunsă Dumnezeu e necunoștibil, iar după lucrările Lui care vin în lume e cunoștibil stă necesitatea de a exprima pe Dumnezeu antinomic: Dumnezeu este viață (după puterea de viață făcătoare care lucrează în lume), dar în același timp Dumnezeu nu e viață (căci ființa cea ascunsă nu se identifică cu puterea de viață făcătoare care lucrează în lume). Așa cum eul încă poate fi exprimat numai antinomic: Eul e cugetare (după una din manifestările lui), dar în același timp eul nu e o cugetare (căci izvorul nedeterminabil din care vine cugetarea nu se epuizează în realitatea cugetării).

208. *Ibid.,* f. 218 v-220 r.

cunosc sau că trebuie să cunoşti din experienţă aceste lucruri". Varlaam întrebase: "Ce-i aceea că omul ridicându-se mai presus de om vede pe Dumnezeu? Devine oare înger? Dar nici cel mai profund teolog nu ajunge măcar până la cel mai din urmă înger. Şi chiar admiţând că devine înger, nici îngerii nu văd fiinţa lui Dumnezeu". La aceasta Palama răspunde că împăratul poate vorbi cu un soldat fără ca soldatul să devină îndată general.

"Dar nu se poate întâlni omul cu Dumnezeu decât prin intermediul îngerului, zice Varlaam. Suntem doar subordonaţi îngerilor". Afirmaţia aceasta o respinge Palama uşor, cu pilda lui Avraam şi a lui Moise, care au vorbit direct cu Dumnezeu, cu pilda lui Iisus Hristos, Care S-a coborât pe pământ şi Care a făgăduit că Se va sălăşlui în cei ce-L iubesc. Dar n-a spus că se poate vedea însăşi fiinţa lui Dumnezeu, ci harul şi slava Lui.

"Dar eu, zice Varlaam, când aud că harul sau slava aceasta e mai presus de fire şi asemenea lui Dumnezeu, şi de aceea necreată şi fără de-nceput, zic că ea este fiinţa lui Dumnezeu". Pentru ce?, întreabă Palama. Oare nu poate exista lucrare a lui Dumnezeu mai presus de fire, fără de-nceput şi necreată? "Doamne fereşte, răspunde Varlaam, un singur lucru e necreat şi fără de-nceput: fiinţa lui Dumnezeu; orice lucrare a Lui e creată". Dar atunci, zice Palama, nu există Dumnezeu, căci, după Maxim Mărturisitorul, "nici o natură nu există şi nu se cunoaşte fără lucrarea ei fiinţială" (PG 91, 341 D). Sau dacă are fiinţa dumnezeiască lucrări, dar sunt create, şi fiinţa dumnezeiască e creată, căci fiinţa corespunde lucrărilor ei naturale, prin care se şi cunoaşte[209]. Hristos n-are două voinţe şi două lucrări? Dacă fiinţa dumnezeiască n-are voinţă şi lucrare, sau le are create, de ce-a mai ţinut Biserica la învăţătura

209. Ideea aceasta a dezvoltat-o Sf. Maxim Mărturisitorul în *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 341 A.

celor două voințe și lucrări? Varlaam declară: "Orice lucrare a lui Dumnezeu, în afară de ființa care lucrează toate, a început în timp și în mod necesar e creată". Dacă-i așa, Hristos a avut numai lucrări create. Varlaam e mai eretic decât monoteliții, care măcar i le acordau pe cele necreate.

"Dar chiar dacă ar admite cineva, zice Varlaam, că există lucrări dumnezeiești, nimeni nu le-a văzut dacă n-au devenit create". Palama aduce citate patristice ca mărturie că sfinții văd încă pe pământ slava necreată a lui Dumnezeu; și nu slava din făpturi, ci pe cea care strălucește direct din Dumnezeu. Dar nu văd cu simțurile naturale, cum batjocorește Varlaam mereu pe isihaști, ci cu puterea Duhului Sfânt.

Palama își încheie răspunsul către Varlaam acuzându-l de cele mai grave erezii. Cine nu crede, zice, că în scrierea lui se cuprind toate câte le-am citat din ea și încă multe altele tot de felul acesta, să vină la mine să vadă acea scriere.

TOMUL AGHIORITIC

Ultima triadă a scris-o Sfântul Grigorie în vara anului 1340. Dar încă în timpul cât compunea această triadă, probabil după ce scrisese al doilea tratat din ea, s-a dus din Salonic în Athos, împreună cu Isidor, și a compus așa-numitul *tom aghioritic* (ὁ ἁγιορετικὸς τόμος), pe care îl semnează căpeteniile monahismului din Athos, în frunte cu protosul, și care primește și aprobarea episcopului de Ierisos, Iacob[1]. Era nevoie de o dovadă oficială că nu vorbește doar în numele său. Că tomul acesta a fost redactat de Sfântul Grigorie, și nu de Filotei, cum afirmă M. Jugie (*Dict. de Théol. Cath.*, t . XI, col. 1738), o dovedește, în afară de cuprins, care e compilație din triadele lui Palama, mai ales din ultima, însăși mărturia Sfântului Grigorie din trat. III, triada III: "Noi am dovedit că Părinții sunt de acord între ei și noi cu ei, în tomul aghioritic și în cel ce al doilea tratat (din triada II, *n.n.*), despre rugăciune"[2].

1. PG 150, 1225-1236. Filotei, *op. cit.*, col. 593. Acesta din urmă ne spune că Palama a plecat în Athos de Sfânta Marie Mare și s-a întors peste opt zile, apucând încă să-i mai vorbească surorii sale Teodora înainte de a muri. *Op. cit.*, col. 594. M. Jugie, în "La controverse palamite", *Échos d'Orient*, 1931, p. 399, nota 3, spune că tomul "a fost compus probabil spre finele lui 1339", iar în *Dict. de Theol. Cath.*, t. XI, col. 1638, spune că spre finele anului 1340 sau la începutul lui 1341. După cele spuse de noi, rămâne ca dată precisă: 1340, câteva zile după sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului. Polemica cu Varlaam trebuie să fi început în vara 1337, căci Filotei spune (*op. cit.* col. 592 C) că Palama a stat trei ani în Salonic, ocupat cu această polemică, fără a se duce la Athos deloc.

2. Cod. Coisl. 100, f. 221 v. E vorba de o expresie a Sfântului Grigorie Nisanul, ce ar părea că stă în contradicție cu alți Părinți, care susțin că mintea își are sediul în trup, mai special, în inimă.

Tomul trebuie să fi fost scris după ce s-a întors Varlaam din Italia, când a lansat noua sa scriere polemică, intitulată *Contra masalienilor,* căci tomul ia act de această acuzaţie, care nu există în prima scriere a lui Varlaam, nici în cea dintâi, nici în a doua redactare. Deci e scris după a doua triadă a lui Palama. Dar e scris chiar mai târziu, anume după ce îşi compusese Palama primele două tratate din triada III, căci în cea mai mare parte el e o compilaţie a lor. Nu e probabil nici ca mai întâi să fi fost scris tomul, şi pe urmă Palama a dezvoltat ideile din el. Palama obişnuieşte să explice orice chestiune pe larg, când scrie despre ea prima dată. Tomul dă impresia că toate chestiunile cuprinse în el sunt cunoscute cititorilor dintr-o argumentare mai largă, şi el serveşte numai pentru a le da o autoritate mai mare, ca venind de la întreg monahismul atonit.

Tomul respinge ideea, combătută şi în tratatul I, triada III, anume că harul îndumnezeitor e o însuşire naturală, prin argumentul că atunci omul ar fi dumnezeu prin fire (φύσει θεός), ceea ce-i adevărat masalianism (Cod. Coisl. 100, f. 205 v-206v). Argumentul că nu numai fiinţa lui Dumnezeu, ci şi lucrările Lui sunt necreate îl ia din Maxim Mărturisitorul, care spune că cele în legătură cu Dumnezeu, care se lasă împărtăşite (μεθεκτά), sunt fără de-nceput (PG 90, col. 1100). Acest argument l-a folosit Palama în tratatul II, triada III (Cod. Coisl. 100 f., 213 v-214 r). Chestiunea despre sălaşul sufletului în trup a fost dezbătută în tratatul II, triada II, iar cea despre caracterul luminii de pe Tabor şi despre organul cu care poate fi văzută a fost dezbătută în mai toate răspunsurile către Varlaam, aşa că nu putem spune din care sunt luate. Acesta e cuprinsul tomului[3].

3. Palama (*Epist. către Achindin,* cit. mai jos) spune că tomul are 7 capitole.

La întoarcerea din Athos, Palama adună şi pe monahii din Salonic, şi aceştia semnează şi ei un tom asemănător, pe care îl trimit patriarhului[4].

Încă înainte de a se duce Palama la Athos, Varlaam mersese din nou la Constantinopol cu pâri contra lui Palama şi a tovarăşilor săi, învinuindu-l că introduce mari erezii în Biserică[5]. Aceasta l-a şi îndemnat pe Palama să meargă la Athos şi să-şi procure un document despre solidaritatea monahilor cu punctul său de vedere. Varlaam venea a doua oară în Constantinopol pentru această chestiune. Prima dată fusese înainte de-a începe polemica în scris cu Palama, deci prin 1336, sau începutul lui 1337. Atunci intrase în legături de pretinsă ucenicie cu nişte monahi din Constantinopol, aflase de la ei despre rugăciunea mintală şi vederea luminii şi începuse să-i batjocorească public. Toţi însă îl dezaprobară, chiar şi patriarhul. Varlaam a trebuit atunci să părăsească ruşinat Constantinopolul şi să se întoarcă în Salonic[6].

Ca şi prima dată, şi acum Varlaam începe să facă mare agitaţie pe această temă, cerând autorităţii bisericeşti condamnarea lui Palama[7]. Achindin descrie acţiunea aceasta a lui Varlaam în Constantinopol astfel: Varlaam aduse scrierile sale contra lui Palama şi contra metodei rugăciunii mintale. Cu acestea se prezentă la patriarh, acuzând pe Palama de diteism şi de alte lucruri. Se duse şi la Achindin, arătându-i şi lui scrierile sale contra lui Palama şi rugându-l să-i

4. Cod. Paris. gr. 1238, f. 273 v.

5. Cod. Paris. gr. 1238, f. 266 r.

6. Filotei, *op. cit.*, col. 584-5, spune că Varlaam a fost descoperit cu nişte fapte ruşinoase şi de aceea a trebuit să părăsească Constantinopolul. Achindin spune că el a fost cel care l-a îndemnat pe patriarh să-i interzică lui Varlaam să mai vorbească împotriva isihaştilor şi să-i poruncească să plece din Constantinopol. Cod. Monac. gr., 223, f. 51r-v. E publicat la T. Uspenski, *Sinodic.*, Odesa, 1893, p. 86.

7. *Palamae in Theopolitanum patriarham invectiva*, Cod. Paris. gr. 1238, f. 283 r.

stea într-ajutor. Achindin, deşi admite că va fi greşit Palama, sau cei din jurul lui, totuşi socotea că nu e de datoria unui străin ca Varlaam să rânduiască lucrurile în Biserica Ortodoxă. De aceea, ducându-se la patriarh cu mai mulţi monahi şi venind vorba de această chestiune, atât el, cât şi patriarhul Ioan Caleca au fost de părere că cele scrise de Varlaam contra lui Palama nu corespund adevărului, ci sunt inventate de Varlaam în urma certurilor avute cu acela. Achindin a lăudat cât a putut pe Palama, iar scrierea lui Varlaam, dată lui de patriarh ca s-o cerceteze, a găsit-o plină de necuviinţe la adresa rugăciunii mintale şi a Schimbării la Faţă. După aceea, Achindin a început oral şi în scris să combată îndrăzneala lui Varlaam faţă de astfel de chestiuni. Varlaam însă umplu oraşul de vestea că Palama face adunări în Sfântul Munte şi în Salonic contra canoanelor[8]. Patriarhul scrise atunci autorităţilor bisericeşti din Salonic să trimită pe Palama la el, ca să se explice. Scrisoarea i-a dat-o lui Varlaam, ca s-o trimită. Achindin însă, voind să scutească pe Palama de ruşinea de-a fi adus într-un mod prea oficial, a obţinut de la patriarh altă scrisoare, adresată direct lui Palama, prin care acela era invitat în termeni eleganţi să vină la Constantinopol[9].

8. După plecarea lui Varlaam cu pâri la Constantinopol, Palama s-a îngrijit să obţină o dovadă despre aderenţa monahilor din Athos şi Salonic prin cele două tomuri. Faptul acesta s-a auzit la Constantinopol, şi mai întâi Varlaam a căutat să-l folosească împotriva lui Palama.

9. Achindin, *op. cit.*, p. 86-7. Descrierea aceasta a lui Achindin, care datează din vremea când devenise varlaamit, e interesantă. Din ea trebuie reţinut numai faptul brut, al agitaţiei ce-o făcea Varlaam în Constantinopol, cerând de la autoritatea bisericească condamnarea lui Palama. Căci în epistola pe care i-o scrie în acel timp Palama lui Achindin, Palama nu se apără prin simpla afirmare că Varlaam spune neadevăruri despre isihaşti, ci intră în fondul chestiunii, arătând ce crede despre raportul dintre fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu. Or, tocmai această chestiune de controversă Achindin, în descrierea sa, o trece cu vederea. Face aceasta pentru a evita acuzaţia că e adept al lui Varlaam, că luptă cu Palama în aceeaşi chestiune şi pentru a-şi susţine teza că la sinodul din iunie

Palama îl anunţă pe Achindin printr-o scrisoare că va veni o dată cu împăratul, adică în primăvară, şi-l va birui pe Varlaam[10].

În această epistolă, Sfântul Grigorie se apără de acuzaţia că admite doi dumnezei. El admite numai că Dumnezeu e necreat nu numai după fiinţă, ci şi după lucrările Lui naturale. Varlaam, declarând puterile şi lucrările dumnezeieşti create, rupe de la Dumnezeu orice putere şi lucrare, rămânând un Dumnezeu inactiv (ἀνενέργητος). Căci cum mai poate fi Dumnezeu creator şi îndumnezeitor, de vreme ce, cum zice Maxim Mărturisitorul, "nu poate cineva lucra fără lucrare, precum nu poate exista fără existenţă"? Ba, nu e nici necreat un astfel de Dumnezeu, căci tot Maxim spune că: "lucrarea necreată caracterizează natura necreată".

Apoi, dacă n-are natura dumnezeiască o lucrare deosebită de ea şi cunoscută de noi din efectele ei, cum va şti cineva de existenţa acelei naturi, o dată ce aceea e în sine incognoscibilă? Doar zic Părinţii că Hristos, dacă n-are două feluri de lucrări naturale, nu e nici om, nici Dumnezeu.

Lucrările lui Dumnezeu nu pot fi create, căci atunci şi El ar fi creat. Pronia e relaţia lui Dumnezeu (σχέσις) cu cele ce se bucură de grija Lui; strălucirea, cu cele luminate de El. Natura dumnezeiască nu este însă relaţie (σχέσις οὐκ ἔστι), fiind desfăcută de toate şi aşezată peste toate. Pe de

1341 nu s-a dezbătut problema raportului dintre fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu – pentru că nu fusese obiect de controversă între Varlaam şi Palama, şi deci condamnarea de către sinod a lui Varlaam şi aprobarea lui Palama nu s-a referit şi la această chestiune.

10. Epistola se află în Cod. Paris. gr. 1238, f. 262 v-266 v; Coisl. 99, f. 104 v-110 r; Cod. Laud. 87, f. 411 v-415.

Împăratul se întorsese în noiembrie 1340 dintr-o expediţie în Acarnania, la Salonic, pentru iernat. De la Salonic vine în primăvară la Constantinopol, pentru potolirea tulburării provocate de Varlaam. *Cantacuz. Hist.* lib. II, cap. 38, PG 153, col. 653 şi 661. Epistola lui Palama nu e scrisă mult înainte de venirea la Constantinopol, deci datează de la începutul lui 1341.

altă parte, crearea nu ţine de puterea văzătoare, căci Dumnezeu le-a văzut toate încă înainte de-a le crea.

Pronia e primită de cele existente, dar fiinţa dumnezeiască e neîmpărtăşibilă. Varlaam însă consideră fiinţa dumnezeiască împărtăşibilă.

Palama îi reaminteşte lui Achindin cât de mult s-a străduit să aducă pe Varlaam la dreapta credinţă, înainte de a-l combate în scris. Varlaam însă nu se lasă convins, ci acuză pe Palama că admite două dumnezeiri: una supraordonată, şi alta subordonată (τὴν ὑπερκειμένην καὶ ὑφειμένην θεότητα). Dar mai degrabă admite două dumnezeiri Varlaam, care desparte orice putere şi lucrare dumnezeiască de fiinţă, declarându-le pe primele create, iar pe ultima necreată[11]. Palama însă afirmă că e o singură Dumnezeire, necreată atât în fiinţă, cât şi în puterile ei naturale. Puterile şi lucrările naturale sunt indisolubil unite între ele şi cu natura lor. Ceea ce n-are putere şi lucrare naturală nu e simplu, ci inexistent. Deosebirea între cauză şi cauzat, împărtăşibil şi neîmpărtăşibil, caracterizator şi caracterizat, supraordonat şi subordonat, şi cele asemenea, nu împiedică pe Dumnezeu de-a fi unul şi simplu şi de-a avea o singură şi simplă dumnezeire[12]. Fiul după cauză e mai mic ca Tatăl, dar după fiinţă Ei sunt una.

N-au dreptate nici cei ce spun că puterile şi lucrările lui Dumnezeu nu se deosebesc de fiinţa Lui (ἀδιάφορα παντάπασιν), nici cei ce admit că se deosebesc, dar le consideră create. Ele se deosebesc, dar sunt toate necreate. Dionisie Areopagitul spune că "fiinţa suprafiinţială, întrucât e mai presus de fiinţă, nu se poate exprima, ci numai emanaţia de fiinţă făcătoare, care vine din principiul dumnezeiesc al fiinţei la existenţe" (PG 3, col. 816 B). Cu aceasta şi cu alte locuri din Dionisie, Palama arată că lucrările dum-

11. Cod. cit., f. 263 r-v.
12. *Ibid.*, f. 264 r.

nezeieşti sunt necreate şi că există "o dumnezeire subordonată" (θεότης ὑφειμένη), care e darul ce ni se dă din izvorul neîmpărtăşibil al Dumnezeirii. Cu citate din Maxim Mărturisitorul, Vasile cel Mare şi Grigorie al Nyssei arată că acela care se îndumnezeieşte, deşi are început după natură, devine fără de-nceput şi fără sfârşit după har, dovadă că harul îndumnezeitor e necreat[13].

Spre sfârşitul epistolei, Sfântul Grigorie îndeamnă pe Achindin să păzească învăţătura aceasta a Părinţilor. Se vede că simţise că Achindin se cam clatină, ceea ce rezultă şi din mărturia de mai înainte a lui Achindin însuşi. Îi mai spune şi că înainte de-a începe să-i răspundă în scris lui Varlaam, a avut câteva întrevederi cu el, împreună cu mai mulţi, o dată chiar în prezenţa guvernatorului din Salonic. Varlaam n-a putut răspunde nici un cuvânt şi i-a promis să-şi refacă scrierile contra isihaştilor şi să le arate, înainte de-a le răspândi, lui Palama. Dar nu s-a ţinut de cuvânt, ci a pornit să scrie şi mai exagerat, atacând acum mai ales pe Palama, de al cărui nume înainte nu se legase. Sfântul Grigorie spune că are scrierile lui Varlaam şi le-a respins, dar nu pe toate. De aceea îl roagă pe Achindin să obţină de la Varlaam scrierea lui (se vede că era un memoriu adresat patriarhului contra lui Palama) şi să-l ţină şi pe Varlaam, să nu fugă la auzul venirii sale, cum obişnuieşte. Voia să vină în Constantinopol imediat după coborârea din Athos, dar pe de-o parte ştie că dreapta credinţă îşi va găsi apărători şi acolo, iar pe de alta, vrea să-l lase pe Varlaam să răsufle puţin, căci de-l va ruşina prea mult, i-e teamă că-şi va pune capăt zilelor, cum s-a exprimat mai înainte. Că Varlaam punea multă ambiţie personală în chestiunea aceasta sau că era un om fără curaj, şi deci afirmaţia lui Palama nu e inventată, o dovedeşte faptul că îndată ce Biserica i-a dat

13. *Ibid.*, f. 264 r-265 v.

dreptate lui Palama, a fugit în Apus. Unul care luptă numai și numai de dragul adevărului, sau are curaj, nu face așa. Varlaam ar fi trebuit să rămână, pentru a lupta mai departe sau pentru a se supune.

Se pare că Palama n-a mai așteptat plecarea împăratului, ci luând cu sine pe Isidor (cu el se și suise în Athos) și pe Marcu, care erau cei mai de frunte dintre prietenii săi, și pe Dorotei pornește spre Constantinopol. Trecând prin Tracia, când a ajuns în părțile Odrisului și Orestidei, îi scrie fostului său tovarăș de viață ascetică, lui David, care petrecea în munți, între Tracia și Bulgaria (Scitia, zice Filotei), acolo unde își ridicase mănăstirea Grigorie Sinaitul, ca să vină și el la Constantinopol. Dar acela plecase deja spre Constantinopol împreună cu mai mulți prieteni, între care era și Dionisie, fost nobil din Constantinopol, de teama unor expediții ale barbarilor. Când Palama a ajuns în Constantinopol, mulți trecuseră de partea lui Varlaam[14]. Sfântul Grigorie a început să lămurească lumea, îndeosebi pe arhierei și pe patriarh, și curând întunericul a fost împrăștiat de lumina adevărului, cum se exprimă Filotei. Zile și nopți întregi Palama și-a citit și discutat cu arhiereii scrierile sale contra lui Varlaam și inovațiile aceluia, așa încât aceștia s-au convins că Palama este apărătorul dreptei credințe[15].

14. Palama vine în Constantinopol la șapte luni după Varlaam, (Theophanes, *loc. cit.*)

15. Filotei, *op. cit.*, col. 595-7; Palama, *Epistola ad Philotheum*, Cod. Par. 1238, f. 297 v.

PRIMUL SINOD LEGAT DE CONTROVERSA ISIHASTĂ: 11 IUNIE 1341

Sinodul acesta e încă un măr al discordiei pentru istorici, după cum a fost şi pentru contemporani. Partidul achindinist, în frunte cu Achindin şi mai ales cu patriarhul Ioan Caleca, s-a silit din răsputeri să acrediteze părerea că acest sinod n-a intrat în fondul chestiunii care forma obiectul de controversă între Varlaam şi Palama şi deci n-a aprobat punctul de vedere reprezentat de cel din urmă. Sinodul a admis să discute numai chestiunea rugăciunii isihaste şi foarte superficial pe cea a luminii de pe Tabor, condamnând pe Varlaam că vorbea necuviincios despre ele[1]. Dimpotrivă, Filotei[2], Cantacuzino[3] şi Palama[4] susţin că sinodul a ascultat şi a condamnat toate acuzaţiile aduse de Varlaam isihaştilor. Cantacuzino afirmă că Palama a prezentat sinodului şi tomul aghioritic, care cuprinde pe scurt întreaga doctrină palamită[5].

Punctul de vedere achindist este susţinut de toţi istoricii catolici[6], ceea ce indică un mare subiectivism, căci nu e nici un motiv să admiţi că aderenţii isihaşti au falsificat

1. Ioan Caleca: *Despre tom* (Περὶ τοῦ τόμου), PG 150, col. 900, Achindin, *op. cit.*, la Th. Uspensky, *op. cit.*, p. 88.

2. *Op. cit.*, PG 151, col. 590 D.

3. *Op. cit.*, PG 153, col. 673.

4. *Contra Ioannem Calecam patriarham Constantinopolitanum*, Cod. Paris. gr. 1238, f. 272 v-281 v; *Contra patriarham ac tomum ab eo scriptum, ibid.*, f. 287 r-292 r.

5. *Loc. cit.*

6. Afară de Stein, *op. cit.*, p. 57 ş.u.

adevărul în privința sinodului, iar achindiniții au fost cu totul obiectivi.

Adevărul asupra acestui sinod poate fi scos la iveală printr-o cercetare critică a tuturor momentelor legate în vreun fel de el. Documentul capital care ne poate lămuri în această privință este tomul care se referă la acest sinod. Sinodul însuşi n-a dat un tom; cauza foarte probabilă a acestui fapt este că Varlaam a retractat la sfârşitul sinodului acuzele sale la adresa isihasmului, iar sinodul nu avea nici un interes să contribuie cu ceva la prelungirea unei dispute care părea închisă[6bis].

Când însă acuzele lui Varlaam au fost reluate, după fuga lui în Occident, de Grigorie Achindin, şi din pricina aceasta a fost nevoie să se adune peste două luni un al doilea sinod, isihaştii au cerut să li se dea o dovadă despre dezaprobarea lui Varlaam la primul sinod; era nevoie de un dig împotriva valurilor antiisihaste, care se vedea că nu se vor linişti uşor. Că tomul acesta a fost cerut de isihaşti nu ne-o spun decât patriarhul Caleca[7] şi un alt document achindinist, de pe la 1367[8]. Ioan Caleca ne spune chiar că "a fost silit" de Cantacuzino să dea monahilor această dovadă. Iar documentul de pe la 1367 afirmă că tomul fiind compus de palamiţi cuprindea acoperit învăţătura lor, şi patriarhul Caleca n-a voit la început să-l semneze, dar, silit de aderenţii lui Cantacuzino, l-a iscălit mai pe urmă fără voia lui, "ignorând viclenia ereziei ascunsă în el".

6bis. Că Varlaam a retractat şi a fost iertat nu spun numai Cantacuzino (*op. cit.*, p. 676) şi Filotei (*loc. cit.*), ci şi patriarhul Caleca (*Despre tom*, PG 150, 900).

7. *Op. cit.*, col. 901 C.

8. Este ciorna unui tom de condamnare a palamiţilor de către patriarhul Antiohiei, în Cod. Vat. gr. 2335. Autorul anonim spune că au trecut treizeci de ani de la începutul disputei dintre Varlaam şi isihaşti ("πρὸ χρόνων δ'ἐγγὺς τριάκοντα"). Documentul e utilizat mai pe larg de G. Mercati, *op. cit.*, p. 197 urm.

Deşi numai izvoarele achindiniste ne spun că palamiţii au cerut acest tom, totuşi să admitem că e adevărat.

Ce rezultă de-aici? *Că palamiţii au ieşit din primul sinod cu conştiinţa biruinţei lor.* Ei n-aveau de ce să se teamă de un tom în care să fie expuse dezbaterile şi rezultatul primului sinod, ci, dimpotrivă, *doreau* un astfel de document. Apoi, dacă e drept că patriarhul cu înclinări achindiniste, Caleca, s-a opus semnării unui astfel de tom, e semn că achindiniţii au socotit că acest tom cuprinde, măcar acoperit, învăţătura palamită, şi deci şi sinodul I din 1341, ale cărui dezbateri le reda, a fost favorabil acestei învăţături. Ce motiv a avut patriarhul Caleca să se opună semnării unui document în care se expunea pur şi simplu cursul sinodului şi rezultatul lui? Să fie cel invocat de documentul de la 1367, anume că patriarhul Caleca a socotit că nu era potrivit să se dea un tom sinodal asupra chestiunilor pe care sinodul le-a tratat în chip împăciuitorist? Acesta era un motiv pentru sinod, când se credea că disputa s-a sfârşit, dar nu pentru Caleca, când peste două luni disputa se vedea că nu va înceta fără paşi mai hotărâţi. Curios e că patriarhul nu indică motivul pentru care numai silit a semnat tomul, dar s-ar înţelege din ce spune în altă legătură de idei, că motivul ar fi fost faptul că nu voia să se înceapă o dispută dogmatică[9]. Dar disputa dogmatică era în toi, reanimată de Achindin, iar tomul nu conţinea, după cum îl interpretează el, nimic dogmatic, pentru că nimic dogmatic nu s-a discutat la acel sinod[10]. *Aşadar, palamiţii au cerut o expunere a felului cum a decurs sinodul, iar cei ce li se împotriveau s-au opus*[11].

9. *Op. cit.*
10. Palama, scrierile citate contra lui Caleca.
11. *Antireticul I al lui Palama contra lui Achindin,* Cod. Paris. gr. 1238, f. 80 v.

Însă tomul acesta, după cum recunoaşte documentul de la 1367, cuprindea măcar acoperit învăţătura palamită. Pe de altă parte, Caleca, comentându-l[11bis], recunoaşte că el exprimă fidel dezbaterile sinodului, căci cu el argumentează cele petrecute în sinod[12]. *Deci chiar după achindiniţi tomul sinodului întâi din 1341 cuprinde elementele învăţăturii palamite.* E al doilea fapt pe care trebuie să-l reţinem. (Desigur, alternativa, care e la fel de probabilă, că tomul acesta s-a dat fără cererea isihaştilor, ar fi şi mai hotărâtoare în favoarea tezei că hotărârile sinodului prim din 1341 au fost considerate deja, la două luni, de un alt sinod, ca fiind îndreptate împotriva oricărui atac la adresa isihaştilor).

Când s-a dat, precis, acest tom? Exemplarul editat de Miklosich-Müller (*Acta* I, 202-216) după un codice vienez are ca dată luna iulie, indictionul IX (anul 1341). Asemenea şi cel editat de P. Uspenski după Cod. Lavra 1945, care datează din 1708[13]. Cel din PG 151, col. 679-692 se prezintă

11 bis. Πατριαρχικὸς λόγος, PG 150, 891 ş.u.

12. E drept, patriarhul afirmă o dată în trecere că palamiţii nu numai că răstălmăcesc, ci şi falsifică acest tom, dar se pare că acest cuvânt, παραχαράττοντες, e interpolat în scrierea citată a patriarhului, căci niciodată nu mai spune aceasta, şi nici documentul de la 1367 n-o spune. Apoi, nici un istoric nu s-a gândit la această eventualitate. Diferitele exemplare ale tomului, de altfel, coincid ca text, chiar dacă se deosebesc ca titlu şi ca număr de iscălituri. Personal, n-am comparat decât exemplarul din PG 151, col. 679-692 cu cel din Miklosich-Müller, *Acta patr. Constantinopolitani I*, p. 202-216, dar întrucât n-a semnalat nimeni astfel de deosebiri nici în exemplarele needitate, cred că ele nu există.

13. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 704 ş.u. La p. 241, Uspenski spune că publică tomul după un cod. al lui Mavrocordat din 1708, aflat în Lavra Athosului. Acest codice corespunde cu cod. 1945 al Lavrei. Foliile la care se află tomul nu mi le-am notat, deşi am avut codicele şi am unele scrieri reproduse după el. G. Mercati, *op. cit.*, p. 206, neobservând informaţia lui P. Uspenski de la p. 241, presupune, în mod eronat, că exemplarul publicat de istoricul rus e luat după cod. 385 al mănăstirii Ivir (Lampros, *Catalogue of the Greek Mss on Mount Athos*, II, p. 120, cod. 4056).

întărire a punctului de vedere isihast tocmai în această chestiune, ar fi fost deplasată acum.

În această legătură de idei, putem nota de pe acum o contrazicere la care ajunge patriarhul Ioan Caleca. În cele de mai sus am văzut că el însuşi afirmă că tomul i-a fost smuls cam cu sila de isihaşti; în altă scriere a sa, în care se sileşte să dea o explicare proprie tomului, afirmă că tomul n-a avut alt scop decât să întărească cele câteva canoane cuprinse în el contra celor ce ar voi să înceapă o dispută dogmatică[26]. Dacă acesta ar fi fost scopul tomului, lucru la care ţinea aşa de mult Caleca, la ce ar mai fi trebuit silă pentru a-l semna? Sau poate ţineau şi isihaştii să se afirme acest lucru împotriva lui Achindin, care reluase acuzele lui Varlaam? În cazul acesta, iar s-ar contrazice Caleca, dat fiind că de atâtea ori afirmă că Palama a reînceput discuţia după primul sinod, ceea ce de altfel vom vedea că nu-i adevărat.

Şi acum să expunem cursul dezbaterilor din sinod, mai ales pe baza examinării obiective a tomului.

Împăratul, întorcându-se din expediţia sa din Acarnania anume pentru domolirea acestei agitaţii religioase, a voit mai întâi să împace lucrurile fără a se recurge la mijloace extraordinare. De aceea îndemnă atât pe Varlaam, cât şi pe Palama să înceteze cearta[27]. Chiar documentul antiisihast din Cod. Vat. gr. 2335, de care face mare caz M. Jugie[28], mărturiseşte că împăratul, patriarhul şi o serie de demnitari considerau încă înainte de sinod acuzaţiile de erezie aduse de Varlaam la adresa monahilor ca nedrepte şi toată acţiunea lui Varlaam, ca "un atac la adresa întregii vieţi monahale, pornit din duh de ceartă". Aşa că membrii sinodului,

26. *Contra patriarham ac tomum ab eo scriptum...*, Cod. Paris. gr. 1238, f. 287 v.

27. Cant., PG 153, col. 672.

28. *La controverse palamite*, EO, 1931, 401 (Cf. şi *Dict. cath.*).

care a fost convocat în ziua de 11 iunie[29], în biserica Sfânta Sofia, după ce încercările de împăcare eşuaseră, erau mai dinainte convinşi de nedreptatea acuzaţiilor lui Varlaam. Nu mai era nevoie de o dezbatere prea amănunţită, ci doar de împlinirea unei formalităţi cerute şi de o partidă, şi de alta; de una pentru a-şi dovedi acuzaţiile, de alta pentru a-şi arăta nevinovăţia. Mai presus de toate, nu se renunţa la dorinţa de-a se pune capăt cât mai grabnic şi cât mai împăciuitor pentru ambele părţi acestei tulburări rău venite în situaţia de-atunci a statului.

Sinodul s-a adunat în marea biserică Sfânta Sofia. Au participat împăratul Andronic III, patriarhul Ioan Caleca, mulţi arhierei, senatul, o seamă de demnitari, clerul şi egumenii din Constantinopol[30], şi lume multă din oraş, ca public[31].

Mai întâi a fost invitat Varlaam, "să arate şi să dovedească de are ceva să spună contra monahilor ce trăiesc în isihie", adică să-şi prezinte verbal acuzaţiile formulate în scris în raportul către patriarh[32]. Varlaam avea rolul de acuzator, iar monahii, de acuzaţi. Probabil pentru că văzuse că atmosfera este favorabilă monahilor, Varlaam – fie din diplomaţie, ca să obţină aprobarea sinodului asupra unor premise mai depărtate, fie din teamă că va fi condamnat pentru învăţăturile pe care le susţinea contra isihaştilor – a început să vorbească despre lucruri a căror legătură cu

29. Cant., *Hist. II*, cap. 59; PG 153, col. 672. Data aceasta se deduce din informaţia lui Cantac., *op. cit.*, col. 692, că împăratul Andronic III a murit în 15 iunie, în a patra zi după sinod. Cod. Vat. gr. 2335 spune că "au trecut numai patru zile" de la sinod până la moartea împăratului. Nichifor Gregora se pare că aşază moartea împăratului în a treia zi după sinod, dar el spune că a murit în 14 iunie, deci tot în 11 iunie s-ar fi ţinut sinodul şi după el (*Byz. Hist.*, PG 148, col. 765).

30. Cod. Paris. gr. 1238, f. 274 v, 283 r. *Tomul sinodal.*

31. Filotei, *op. cit.*, 599.

32. *Tomul*, PG 151.

această afirmaţie întrebând de ce nu s-a rostit această condamnare înainte de-a respinge Palama atacurile lui Varlaam[37]?

Că sinodul voia de la Varlaam o expunere a acuzaţiilor contra isihaştilor, iar acela nu mai voia s-o facă, ne dovedeşte şi expresia din tom, că Varlaam *"uitând parcă de ce e vorba"*, s-a apucat de alte chestiuni. Nu e de crezut că expresia aceasta n-ar reda fidel o impresie generală a sinodului, căci altfel n-ar fi admis-o patriarhul Ioan Caleca. Ştim doar de la Grigorie Palama că tomul a fost examinat şi îndreptat în cursul mai multor zile de cei care l-au semnat şi publicat[38].

Acelaşi lucru îl dovedeşte şi faptul că după citirea celor două canoane s-a citit pâra lui Varlaam contra monahilor. Prin nimic nu indică tomul că s-ar fi citit numai anumite părţi din această pâră[39]. Dimpotrivă, ţinuta limbajului arată că s-a citit reclamaţia întreagă (ἀναγνωσθεισῶν τῶν τοιούτων ἀναφορῶν). Aceasta o recunosc şi M. Jugie[40], Bois[41], I. Stein[42]. Or, se poate admite că această reclamaţie nu se referea şi la chestiunea raportului între fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu, cea mai importantă din toată polemica[43]? Sinodul deci a luat în mod oficial cunoştinţă de partea dogmatică a disputei şi nu înţelegem de ce l-ar fi oprit pe Varlaam să o expună şi oral.

37. Cod. Paris. gr. 1238, f. 288 v.

38. *Scrisoarea către Atanasie al Cizicului.* Cod. Paris. gr. 1238, f. 53 r.

39. *Tomul,* PG cit., col. 682 C. "S-au adus reclamaţiile făcute de Varlaam contra monahilor; şi citindu-se aceste reclamaţii..."

40. *Art. cit.,* EO, 1931, p. 402.

41. *Art. cit.,* p. 53.

42. *Op. cit.,* p. 57. Stein admite de altfel că sinodul a tratat şi partea dogmatică a chestiunii.

43. Palama spune că acuzaţia de *diteism* "se cuprindea în reclamaţia scrisă a lui Varlaam". *Ep. către Filotei,* Cod. Paris. 1238, f. 288 r.

Despre citirea acestei reclamaţii patriarhul Ioan Caleca nu vrea să amintească nimic[44], ci trece de-a dreptul la citirea unor pasaje din scrierile polemice ale lui Varlaam contra isihaştilor, sărind şi peste cuvântarea de apărare a lui Palama, care a urmat citirii reclamaţiei. Trece, pentru a evita să recunoască faptul că sinodul a luat cunoştinţă de toate acuzaţiile lui Varlaam. Ba, chiar vrea să acrediteze părerea că Varlaam n-a mai fost primit ca acuzator şi nici Palama ca apărător[45].

Cantacuzino ne informează că Varlaam a întovărăşit citirea reclamaţiilor (sau a cărţii contra isihaştilor; nu se înţelege lămurit) şi de explicări şi dezvoltări orale[46].

A fost invitat apoi ieromonahul Grigorie Palama, ca cel mai mult atins de aceste acuzaţii, să se apere. Cuvântarea lui nu s-a păstrat, dar tomul spune că Palama a arătat că Varlaam a început întâi să scrie contra monahilor, aducându-le acuzaţiile expuse la începutul tomului. Care sunt aceste acuzaţii? Tomul spune în introducere că Varlaam, auzind pe monahi pretinzând că "cei curaţi cu inima primesc iluminări dumnezeieşti în chip mistic şi negrăit, i-a acuzat că socotesc împărtăşibilă fiinţa lui Dumnezeu. Monahii apărându-se că nu primesc fiinţa, ci harul necreat, etern şi îndumnezeitor al Duhului, Varlaam i-a acuzat de diteism"[47]. Cum vedem, foarte puţin se vorbeşte aici despre iluminări şi aproape numai despre problema dogmatică[48].

44. *Contra Ioannem Calecam*, cod. cit. 1238, f. 276 v. Vezi şi Περὶ τοῦ τόμου, PG 150, col. 900; şi Πατριαρχικὸς λόγος, PG 150, col. 892.

45. Cod. 1238, f. 288 v.

46. Cant., *op. cit.*, PG 153, col. 672 D. J. Bois e înclinat să admită această afirmaţie, *op. cit.*

47. *Tomul*, PG cit., col. 680 B.

48. *Contra patr. ac tomum...*, Cod. Paris. 1238, f. 288 r. *Contra Ioannem Calecam...*, cod. cit., f. 276 v.

Ar trebui să recunoască şi teologii catolici că tomul a fost compus sub imperiul problemei acesteia dogmatice, căci introducerea, cum vedem, reduce tot litigiul între Varlaam şi isihaşti la această problemă.

Asupra acesteia a insisat Palama mai mult, arătând că acuzațiile lui Varlaam sunt contrare cuvintelor Sfinților Părinți[49].

Patriarhul Ioan Caleca nu numai că reface cuvântarea lui Palama, cum am amintit mai sus, ci chiar vrea să lase cel puțin impresia că Palama n-a mai fost invitat să ia cuvântul, ca fiind de prisos, o dată ce Varlaam a fost reprobat prin însuși faptul că a produs o dispută dogmatică, nemaifiind admis ca acuzator. Acuzația care plana asupra lui Palama a rămas să fie discutată cu altă ocazie[50].

De abia după cuvântarea de apărare a lui Palama s-a trecut la citiri din scrierea lui Varlaam "Contra Masalienilor"[51]. Nu vom greși dacă vom afirma că la sfârșitul cuvântării lui Palama, Varlaam devenise, din acuzator, acuzat. Întâi acesta fusese invitat să-și dezvolte acuzația, apoi se citise reclamația sa scrisă. Isihaștii, ca acuzați, trebuiau să se apere. Grigorie Palama se achită de misiunea aceasta atât de satisfăcător, încât la sfârșit rolurile erau cu totul inversate. Varlaam trecea pe banca acuzării. De aceea acum i se înfățișează scrierile. Probabil le-a prezentat Palama însuși și s-au citit din ele atâtea pasaje câte trebuiau pentru edificarea sinodului.

Felul în care prezintă Ioan Caleca lucrurile nu poate explica cum de s-a ajuns să se citească din scrierea lui Varlaam ca dintr-una a unui acuzat. El spune că Varlaam și Palama "au fost aduși la sinod pentru că se acuzau reciproc

49. Patriarhul Ioan Caleca, afirmând că "nu s-a făcut pomenire în sinod și în tom despre dogmele lui Palama", spune un neadevăr. *Contra patr. ac tomum ab eo scriptum...*, cod. cit., f. 288 v.

50. *Op. cit.*, f. 288 r.

51. Palama, în Dial. *Theophanes*, loc. cit., spune că s-a citit din acea scriere a lui Varlaam, pentru că numai pe aceasta a arătat-o, iar pe celelalte le distrusese. Și apoi, voia să se prezinte nu ca începător al polemicii, ci ca unul care a scris numai în replică. Dar bărbații din Salonic, care erau prezenți, au dat mărturie cine a început întâi controversa. Tot acolo, Palama spune că nu i-a trebuit mult să se apere, căci Varlaam însuși prin cele ce spusese a devenit din acuzator, acuzat.

de erezie"[52]. Varlaam a vorbit cel dintâi, dar îndată sinodul l-a dezaprobat pe motiv că a răscolit o discuție dogmatică[53]. Dar atunci, pentru ce a mai fost necesar să se citească din scrierile lui Varlaam? Aceasta nu o explică suficient Ioan Caleca. Pentru ce a fost necesar să se citească din ele tocmai după cuvântarea lui Palama? Dacă sinodul a avut aceeași atitudine față de amândoi, de ce nu s-a citit și din scrierile lui Palama? Trebuia chiar să se citească întâi din ele, pentru că întâi a fost acuzat Palama. Se vede că sinodul n-a condamnat pe Varlaam pe simplul motiv că a iscat discuția dogmatică împotriva isihaștilor, ci pentru că susținea lucruri contrare învățăturii bisericești. Și se mai vede că Palama a scăpat de sub acuzații prin cuvântarea sa, iar Varlaam tocmai în urma acelei cuvântări ajunge acuzat, de vreme ce trebuie să i se cerceteze scrierile.

Ce s-a citit din scrierile lui Varlaam intitulate "Contra Masalienilor"? Caleca spune că s-a citit cea "Despre lumină" și cea "Despre rugăciune". Modul articulat în care vorbește despre ele Caleca, ne arată că aceste tratate s-au citit în întregime[54]. Palama, de acord cu Caleca, spune că după cuvântarea sa de apărare *"s-a expus mai amănunțit cuvântarea despre lumină"* a lui Varlaam[55]. Însă patriarhul Caleca, spre deosebire de Palama, accentuează prea mult distinc-

52. Πατρ. λόγος, PG cit. col. 892.

53. *Contra patr. ac tomum ab eo scriptum...*, Cod. Paris. gr. 1328, f. 288 r. După Caleca, citirea din scrierea lui Varlaam s-a făcut imediat după citirea canoanelor și din același motiv, ca să i se arate că e vinovat de a fi inițiat o dispută dogmatică. Περὶ τοῦ τόμου, PG cit., col. 900 ("...s-au citit sfintele și dumnezeieștile canoane. Neascultând Varlaam nici așa, s-au adus și s-a citit și din scrierile lui, cea despre lumină și cea despre rugăciune"). Patriarhul Caleca se contrazice: pe de o parte afirmă că nu s-au citit părțile dogmatice din scrierile lui Varlaam, iar pe de altă parte, că sinodul a citit scrierile lui tocmai pentru a dovedi că Varlaam a pornit o dispută dogmatică.

54. Περὶ τοῦ τόμου, loc. cit.

55. *Ad Philotheum*, Cod. Paris. 1238, f. 294 v.

ţia între problema luminii şi cea a deosebirii între fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu. Sinodul s-ar fi sesizat numai de prima, într-un mod superficial, dezaprobând doar felul necuviincios în care se exprima despre acea lumină Varlaam. Dar este imposibil ca într-o scriere care se ocupa în mod special cu această lumină să nu se fi expus o opinie despre natura ei intimă şi să nu se fi exprimat *eo ipso* o judecată asupra raportului acelei lumini cu Dumnezeu, cu atât mai mult cu cât Varlaam a trebuit să răspundă lui Palama, care încă în prima triadă, în scrierea sa despre lumina dumnezeiască, socoteşte această lumină o manifestare a lui Dumnezeu, deosebită de fiinţa Lui. Am văzut, expunând ideile ultimei triade a lui Palama, care e replica la scrierea "Contra Masalienilor", că Varlaam se ocupa în această scriere aproape numai cu lumina dumnezeiască, dar nu la suprafaţă, ci luând o atitudine în chestiunea raportului între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu. Toate citatele pe care le-am dat din opera lui Varlaam, când am expus replica lui Palama, se referă la această problemă.

Palama observă că "în *Cuvântarea despre lumină* (a lui Varlaam, *n.n.*) se cuprind toate, şi toţi cei iniţiaţi în chestiune ştiu că tot răspunsul (lui Palama) la atacurile lui Varlaam se referă la lumină şi la rugăciunea sfântă"[56].

E adevărat că în tom nu e inserat decât un pasaj din scrierea lui Varlaam despre lumină, dar în urma mărturiei lui Caleca însuşi, putem afirma sigur că în sinod s-a citit toată scrierea. Se va fi inserat în tom numai acel pasaj, pentru că asupra lui se va fi oprit în mod deosebit sinodul,

56. *Ad Philotheum*, loc. cit.
De fapt, ultimele tratate din primele două triade palamite au ca titlu: *Despre lumina dumnezeiască*, iar triada III întreagă discută numai problema luminii, dovadă că în aceasta culmina cearta cu Varlaam. Dar în cadrul problemei despre lumină, Palama tratează aproape tot numai raportul între lucrările şi fiinţa lui Dumnezeu, respingând opiniile adverse ale lui Varlaam.

ca asupra unuia ce cuprindea toate elementele doctrinei lui Varlaam.

Iată acest pasaj: "Lumina Dumnezeirii care a strălucit în Tabor nu *era neajunsă* (ἀπρόσιτον), *nici cu adevărat lumină a Dumnezeirii, nici mai sfântă și mai dumnezeiască decât îngerii, ci inferioară chiar cugetării noastre*. Căci toate cugetările și toate cele inteligibile sunt mai venerabile decât acea lumină, *care ne vine prin aer și stă sub puterea simțului și se arată celor ce privesc numai lucruri sensibile, fiind materială și având o formă și arătându-se în spațiu și în timp, colorând aerul și acum formându-se și arătându-se, acum evaporându-se și trecând în neexistență*, ca o fantasmă, ca ceva împărțit și mărginit. De aceea a fost văzută de inși care și-au pierdut puterile mintale sau care nici nu le-au avut vreodată și nu se purificaseră, ci erau nedesăvârșiți chiar privind vederea aceea de pe munte, deoarece nu se învredniciseră de înțelegerea celor divine. De la o astfel de lumină trecem mai sus, la cugetări și contemplații care incontestabil sunt mai înalte decât acea lumină. Așadar, cei ce spun că acea lumină este *mai presus de minte, că e adevărată, neajunsă și celelalte asemenea*, sunt rătăciți... și introduc în Biserică dogme păgubitoare".

Din acest citat se desprind două poziții, direct opuse, față de lumina de pe Tabor: cea a lui Varlaam și cea a isihaștilor.

Isihaștii socoteau acea lumină *neajunsă*, adică inaccesibilă pe calea naturală a simțurilor, fiind mai presus de natură și de îngeri și perceptibilă numai prin puterea Duhului Sfânt. Dacă e mai presus de simțuri, de minte și de îngeri, evident că ține de Dumnezeire, e "cu adevărat dumnezeiască". Ea e imaterială și permanentă și are toate însușirile care decurg din notele enumerate și din "celelalte asemenea".

Poziția lui Varlaam e opusă pe toată linia. Lumina aceea e mai prejos de îngeri și de minte și e supusă simțurilor. Nu e deci dumnezeiască, ci e materială. Ba e chiar infe-

rioară luminii obișnuite, fiind o ficțiune a halucinației unor înși anormali.

Sinodul a respins poziția lui Varlaam. Nu înseamnă aceasta o confirmare a poziției isihaștilor? Sau există cumva o poziție de mijloc pe care s-o fi luat sinodul? Nu putem înțelege în ce-ar consta o astfel de poziție. Apoi, dacă acesta ar fi cazul, sinodul ar fi trebuit să-și prezinte observațiile sale și față de poziția isihastă, retușând unele din notele pe care le atribuiau aceia luminii dumnezeiești. Or, aceasta nu s-a întâmplat, ci, cum spune tomul, "monahii s-au dovedit neatinși de acuzațiile lui Varlaam, ca unii ce respectau și persistau în tâlcuirile și predaniile Părinților"[57].

E drept că poziția lui Varlaam n-a fost respinsă în sinod și în tom cu o formulare proprie, ci numai cu citate patristice. Dar aceasta a făcut-o sinodul pentru a dovedi că nu se introduce o dogmă nouă în Biserică, ci se afirmă vechea învățătură, față de înnoirea lui Varlaam. Încolo, citatele patristice din tom sunt astfel alese, că prin ele se respinge net învățătura lui Varlaam și se confirmă poziția isiahștilor.

Privitor la aceste citate, M. Jugie afirmă mai întâi că în sinod n-a fost vorba decât de cel din Ioan Damaschin și de cel din Andrei Criteanul. Celelalte le-a inserat Palama în tom de la sine; dar tomul întreg, așa cum se prezintă azi, a fost semnat de patriarhul Caleca și de ceilalți ierarhi[58]. Această afirmație o face M. Jugie pe baza cuvintelor lui Ioan Caleca: "s-au citit și cuvintele Sfântului Ioan Damaschin și ale lui Andrei Criteanul, cele pe care le-au scris despre sfânta Schimbare la Față a lui Hristos"[59]. Dar cuvintele lui Caleca nu cred că au un înțeles eliminatoriu. Caleca a amintit numai aceste citate pentru că ele sunt cele dintâi și cele mai extinse (cât toate celelalte 19 citate la un loc). Apoi, în

57. PG *cit.*, col. 691 D.
58. *Art. cit.*, EO, 1931, p. 402, 405-7.
59. Περὶ τοῦ τόμου, PG 150, col. 900 D.

diversele comentarii ale tomului, Caleca susţine că s-a lăsat cu greu convins să-l iscălească. Ca motive însă aduce totdeauna altele, niciodată pe acela că s-ar fi inserat în el lucruri despre care n-a fost vorba în sinod. Din cele şase pagini şi jumătate cât cuprinde tomul în PG 151, citatele în chestiune ocupă mai mult de-o pagină. Să fi semnat Caleca şi ceilalţi ierarhi, dintre care unii foarte scrupuloşi, un tom care cuprindea atâta text de care n-a fost vorba în sinod? Atanasie al Cizicului îşi justifică şi el întârzierea în a semna tomul cu alte motive, dar de-o eventuală interpolare de texte necitite în sinod nu pomeneşte. Mai amintim că acela care a prezentat citatele patristice sinodului trebuie să fi fost Palama, căci el era purtătorul de cuvânt al isihaştilor contra lui Varlaam. Să nu fi prezentat el decât două citate şi, în general, se poate admite că sinodul a trecut peste toată problema numai cu două citate patristice?

În al doilea rând, M. Jugie[60] afirmă că citatele patristice din tom nu afirmă explicit învăţătura isihastă despre divinitatea luminii de pe Tabor, ci sunt expresii oratorice şi metaforice, vagi şi ambigui. Dar de la început trebuie să observăm că ele au fost considerate de sinod ca respingând doctrina lui Varlaam despre lumină şi întărind-o pe cea isihastă, respingând afirmaţia că lumina de pe Tabor e materială şi mai prejos de cugetări şi confirmând că e imaterială, neajunsă, mai presus de minte şi de îngeri şi cu adevărat lumină a Dumnezeirii.

Să rămânem deocamdată numai la cele două texte din Sfinţii Ioan Damaschin şi Andrei Criteanul. În textul extins al lui Damaschin, întâlnim expresii ca: "Astăzi abisul luminii *neajunse*, astăzi revărsarea *nemărginită* de strălucire dumnezeiască... Acum s-au arătat *cele nevăzute* de ochi omeneşti... Trupul muritor izvorăşte *slava Dumnezeirii*... Nu din

60. *Art. cit.* La fel J. Bois, "Le synode hésychaste de 1341", *EO*, VI, p. 54.

afară s-a adăugat slava trupului, ci dinăuntru, *din Dumnezeirea supradumnezeiască* (ἐκ τῆς ὑπερθέου θεότητος) *a Cuvântului lui Dumnezeu,* unită ipostatic, în mod negrăit, cu trupul... Pe fruntaşii Apostolilor îi ia *martori ai slavei şi ai Dumnezeirii Sale şi le descoperă lor Dumnezeirea Sa*... slava dumnezeiască, cea *care transcende toate* (τὴν πάντων ἐπέκεινα), singura mai presus de toate şi mai înainte de toate... Ioan a văzut *slava netemporală* a Fiului... Cel ce S-a născut fără început din Tatăl are *raza naturală fără de-nceput a Dumnezeirii, şi slava Dumnezeirii devine şi slavă a trupului*... Acestea sunt cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit. Aşa vom fi în veacul viitor pururea cu Domnul, privind pe Hristos în lumina radiantă a Dumnezeirii...".

Iar Andrei Criteanul are cuvinte ca acestea: "Mântuitorul urcă pe ucenici pe muntele cel înalt... ca să le arate slava şi strălucirea mai presus de lumină a propriei Dumnezeiri... Aceia devenind afară din trup şi din lume, pe cât era posibil, au cunoscut starea din veacul viitor, din cele ce le-au experiat... Lumina cea neapropiată şi netemporală a schimbat la faţă propriul trup şi a strălucit mai presus de fiinţă prin prisosinţa propriului izvor de lumină...". Iar Apostolii n-au văzut-o prin puterile naturale, ci depăşind propria natură, ceea ce se arată prin faptul că au căzut în somn greu.

Fără îndoială lucrurile de care se vorbeşte aici nu pot fi exprimate cu precizie ştiinţifică şi întru totul adecvat. Inevitabil, trebuie să foloseşti comparaţii şi termeni aproximativi. Dar aceasta nu înseamnă că din tabloul total nu se desprinde destul de clar o anumită idee despre lumina dumnezeiască. Trebuie să admitem de altfel că Părinţii aceştia au vrut să exprime şi o opinie despre lumina dumnezeiască, nu numai să se îmbete fără noimă într-o terminologie emfatică. Care este opinia lor despre lumina dumnezeiască, aşa cum se desprinde din cuvintele lor? Sigur că una care nu se deosebeşte întru nimic de cea a isihaştilor. Şi ei

spun că e lumină care nu poate fi ajunsă pe calea puterilor naturale, care e mai presus de natură şi de îngeri, care nu e materială, care e răspândită de dumnezeirea Cuvântului întrupat. Maniera teologilor catolici de-a trece repede peste astfel de expresii, fără a le învrednici de-o analiză oarecare, ci taxându-le de exagerări oratorice şi metafore ce nu exprimă nimic, e cel puţin superficială, dacă nu de rea credinţă.

Dintre celelalte citate, unele nu exprimă mai mult ca cele două pomenite, în altele însă se face o deosebire clară între fiinţa lui Dumnezeu, care nu se poate vedea şi împărtăşi, şi între lucrările Lui, care se împărtăşesc, cum e harul, sau se văd în stare extatică, cum e lumina. Aşa e locul din Vasile cel Mare, unde se spune că "Duhul Sfânt după fiinţă e neapropiat, dar cu puterea toate le umple"[61], sau cel în care spune că "lucrările lui Dumnezeu sunt variate, dar fiinţa e simplă. Iar noi spunem că Îl cunoaştem pe Dumnezeu din lucrări, de fiinţă însă nu socotim că ne putem apropia. Lucrările Lui coboară la noi, dar fiinţa rămâne neapropiată"[62]. Un loc din Atanasie cel Mare, în care se spune că "nici un om nu poate vedea fiinţa lui Dumnezeu descoperită", e comentat în tom astfel: "De aici se vede că nu fiinţa lui Dumnezeu au văzut-o sfinţii, ci slava Lui"[63]. Important este locul din Dionisie Areopagitul (*Epist. II*, PG 3, 1068-9), în care se face distincţie între dumnezeire, care e darul prin care ne îndumnezeim, şi izvorul din care vine aceea, care e mai presus de orice principiu (πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος). Acelaşi sens îl are un loc din Sfântul Ioan Gură de Aur, în care se spune că "nu Dumnezeu Se varsă, ci harul".

Chiar dacă nu s-ar fi citit în sinod textele din urmă – ceea ce nu-i de crezut –, avem şi alte argumente referitoare

61. PG cit., col. 686 A.
62. *Ibidem*.
63. *Ibidem*.

la faptul că sinodul s-a sesizat și de problema dogmatică pe care o implică lumina de pe Tabor. Din introducerea tomului știm că Varlaam a venit acuzând pe isihaști de diteism, ca unii ce numeau Dumnezeire atât lucrarea dumnezeiască, cât și izvorul ei neîmpărtășibil. Sinodul respingând acuzațiile lui Varlaam și declarând pe isihaști neatinși de acuzațiile lui, evident că a aprobat învățătura lor, ca fiind în consonanță cu cea a Părinților.

Un alt argument îl avem în cuvântarea împăratului. După citirea citatelor, Varlaam făcând unele obiecții, împăratul a intervenit spunând: "Nimenea să nu creadă, auzindu-ne mărind după cuviință acea lumină atotdumnezeiască, că socotim vizibilă natura lui Dumnezeu. *Căci deși au ajuns la o așa înălțime a vederii cei ce s-au suit în munte cu Iisus, ei au văzut numai harul și slava dumnezeiască, nu însăși natura care procură harul*[64]. Doar o știm pe aceea, învățați de dumnezeieștile cuvinte, neîmpărtășibilă, necuprinsă, nevăzută nici celor mai înalte puteri supralumești, nelăsând nici măcar vreo urmă cât de mică pentru cele ce sunt mai jos de ea". O mai clară expunere a doctrinei isihaste nici că se putea. Cuvintele împăratului dovedesc în plus că în sinod s-au citit toate locurile patristice cuprinse în tom, și poate și altele, căci numai din primele două nu s-ar fi făcut așa de ușor trecerea la astfel de cuvinte ale împăratului.

Varlaam a fost vădit astfel ca învățând contrar învățăturii bisericești și dat de rușine, cum zice tomul.

Dezbaterea a trecut de la problema aceasta dogmatică la atacurile lui Varlaam contra practicilor și obiceiurilor isihaste, fiind respins și pe acest teren. Deosebită atenție s-a dat atacului la adresa rugăciunii isihaste: *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!* Varlaam acuza

64. Cuvinte citate de Palama în *Epistola către Filotei,* Cod. Paris. 1238, f. 294 v.

pe isihaşti că se folosesc atât de des şi exclusiv de această scurtă rugăciune, cum se folosesc bogomilii de *Tatăl nostru*, şi că în loc de: Iisuse Hristoase, *Dumnezeul nostru*, zic Iisuse Hristoase, *Fiul lui Dumnezeu*, care iarăşi ar fi erezie bogomilă. Isihaştii – desigur prin Palama – aduseră câteva locuri patristice despre îndreptăţirea acestei rugăciuni. Însuşi împăratul luă cuvântul şi o susţinu. Varlaam a fost dezaprobat şi în această chestiune. Văzând că va fi condamnat, şi-a cerut iertare[65].

Cantacuzino spune că Varlaam văzând că va fi condamnat, i-a cerut sfat şi ajutor. Şi el l-a sfătuit să nu aştepte condamnarea, ci să-şi recunoască greşeala sa şi dreptatea monahilor. Varlaam răspunse că poate va fi condamnat chiar mărturisindu-şi greşeala, ca unul care a atacat dreapta învăţătură. De aceea crede că ar fi mai bine să aştepte în tăcere condamnarea. Cantacuzino îl asigură însă că nu i se va întâmpla aşa ceva, cât timp este el de faţă. Varlaam l-a ascultat şi, ieşind în faţă, a mărturisit că nu din spirit de ceartă, ci din neştiinţă a susţinut cele ce-a susţinut. Acum recunoaşte că monahii învaţă în acord cu Sfinţii Părinţi. Grigorie Palama şi monahii care erau cu el s-au bucurat de această căinţă, l-au îmbrăţişat şi l-au iertat pentru toate cele scrise contra lor[66].

Sinodul a modificat forma condamnării. În loc să spună că e condamnat deja pentru cele scrise, a hotărât că va fi excomunicat numai în cazul când va persista în astfel de erori (περὶ τῶν τοιούτων). Şi nu numai Varlaam, ci oricare altul care va relua vreuna dintre acuzaţiile lui la adresa

65. PG 151, 688-91. De neînţeles sunt cuvintele lui M. Jugie: "Varlaam, care era perspicace, a văzut manevra. A sesizat *iconomia*... şi a avut inteligenţa să intre în vederile pacifiste ale împăratului şi ale patriarhului". *Art. cit.*, EO, 1931, p. 402. De ce e socotită *manevră* voinţa de a condamna o învăţătură dovedită ca eretică? Şi de ce perspicacitate trebuie pentru a lua cunoştinţă de această voinţă?

66. *Hist. Lib.*, PG 153, col. 673-676.

monahilor, mai bine zis a Bisericii. Se înțelege deci că această condamnare lovește și pe Achindin și pe toți viitorii urmași ai lui Varlaam[67].

Sinodul s-a închis cu o cuvântare a împăratului și a patriarhului, ambii îndemnând la pace[68].

Alineatul care premerge în tom iscălitura patriarhului și în care se oprește aspru de-a se mai vorbi sau scrie în viitor despre acestea sau alte chestiuni dogmatice, a fost un adaos al patriarhului, nehotărât de sinod. Aceasta se vede nu numai dintr-o afirmație a patriarhului Caleca[69] și din cea a documentului din Cod. Vat. 1355, ci și din următorul motiv. Ideea aceasta curioasă și imposibilă, că nu e voie să discuți nici un fel de chestiune dogmatică, nici măcar când susții un punct de vedere aprobat de Biserică, e o idee care revine ulterior ca o obsesie în toate actele lui Caleca împotriva isihaștilor. De asemenea și afirmația din acest pasaj, că de aceea s-au inserat cele două canoane în tom, afirmație care nu corespunde adevărului. Între acest pasaj echivoc și de neînțeles și între pasajul clar și categoric care îl precede și prin care se excomunică oricine ar mai susține tezele lui Varlaam contra monahilor e o oarecare nepotrivire, se simte o curioasă bătaie în retragere.

Știm că patriarhul Caleca n-a voit să participe la sinodul contra lui Achindin de la începutul lui august și numai cu greu a acceptat să semneze tomul contra lui Varlaam, silit de partizanii lui Cantacuzino, cum zice documentul din Cod. Vat. 2333. Tensiunea dintre patriarh și Cantacuzino începe curând după moartea împăratului Andronic III Paleologul. N-a izbucnit însă decât după slujirea parastasului de șase săptămâni (după 27 iulie)[70]. Antagonismul de pe

67. PG 151, col. 691-2.
68. Cant., *loc. cit.*
69. Περὶ τοῦ τόμου, PG 150, col. 901. Vezi și M. Jugie, *art. cit.*, p. 405.
70. Cant. *Hist.*, PG 153, col. 768 ș.u.

terenul politic e firesc să se fi extins asupra tuturor chestiunilor. Cum Cantacuzino sprijinea pe isihaşti, Caleca va fi început să ia o atitudine tot mai ostilă acelora. La începutul lui august, ea va fi fost destul de definită, ca să nu vrea să semneze un tom în favoarea lor, decât anexând acel alineat care putea fi îndreptat şi împotriva lor şi care lasă o mică posibilitate de a explica mai târziu tomul ca fiind dat nu spre aprobarea punctului lor de vedere, ci contra celor ce dezbat în general o chestiune dogmatică, deci chiar şi contra lor. Tot pe ideea din pasajul acesta va marşa Ioan Caleca în viitor. Ca să refuze în mod absolut să semneze un tom care reda dezbaterile unui sinod de sub preşedinţia sa, nu putea refuza Ioan Caleca. De şters anumite pasaje din el, mai bine zis de modificat spiritul lui general, iar nu putea. Făcând uz de toată isteţimea sa, a mai salvat ce se putea salva pentru noua sa atitudine, despre care ştia că va fi tot mai precisă, şi a adăugat, ca un corp străin, nota aceea absurdă, că nimeni nu va mai putea discuta în viitor vreo chestiune dogmatică. Sigur că ameninţarea cu excomunicarea nu o face în acest pasaj. N-o putea face, oricât ar crede M. Jugie că a făcut-o[71].

Cine şi-a schimbat după sinodul din iunie atitudinea faţă de isihaşti? Cantacuzino, aprobându-le ceea ce nu le-a aprobat sinodul, numai ca să şi-i câştige drept prieteni pentru planurile lui de-a prelua puterea, sau Caleca, sub impulsul duşmăniei faţă de Cantacuzino, care-i aproba pe isihaşti? Răspunsul la această întrebare îl dă întâi ţinuta tomului, care ne arată că sinodul a fost categoric proisihast. Îl întăreşte apoi faptul că nu Cantacuzino, ci patriarhul a fost cel care a urmărit puterea şi deci a iniţiat conflictul. Nu numai mărturiile proprii, ci şi achindiniţii Nichifor Gregora şi Dimitrie Cydone ni-l arată pe Cantacuzino foarte leal faţă

71. *Loc. cit.*

de împărăteasă şi de fiul ei minor, Ioan, negândindu-se la o răsturnare a lor, ci fiind silit să înceapă lupta şi să se declare împărat pentru a-şi salva viaţa ameninţată de partidul condus de marele duce Apocaucos şi de patriarh, care a aţâţat-o pe împărăteasca prin intrigi contra lui[72]. Aceasta s-a întâmplat la începutul lui octombrie. Până atunci, şi în orice caz la începutul lui august, Cantacuzino nu premeditase să preia puterea împărătească şi să-şi facă partizani pentru aceasta. Intriga şi iniţiativa conflictului porneau de la patriarh şi de la Apocaucos. Cantacuzino rămânea întru totul fidel directivelor defunctului împărat Andronic III. Chiar şi în chestiunea isihaştilor se considera executorul testamentului lăsat de el.

*

O problemă greu de dezlegat este şi cea a iscăliturilor tomului. Exemplarele pe care le cunosc se împart după numărul iscăliturilor în patru categorii: cel publicat de Miklosich-Müller nu are nici o iscălitură; cel din PG 151, 679 ş.u., reprodus din Τόμος ἀγάπης, Iaşi, 1698, al patriarhului Dosoftei, are, pe lângă iscălitura patriarhului Ioan Caleca, pe cea a mitropolitului Atanasie al Cizicului, cu observaţia cunoscută, şi iscăliturile a încă şase mitropoliţi: a mitropolitului Sardelor, Dirachului, Lacedemoniei, Maditelor, Metimnei şi Vidinului (fără numele arhiereilor)[73]. Nu e clar dacă în acest exemplar apărea semnătura mitropolitului Cizicului înaintea celor şase sau în urma lor. A treia categorie, în care intră exemplarul din codicele mănăstirii Ivirului Nr. 386 (S. Lampros, *Catalogue* cit., II, 120 ş.u., cod.

72. Cant., *Hist.*, PG 153, col. 733 ş.u. Gregoras, *Byz. Hist.*, PG 148, col. 825 ş.u. Pentru Dimitrie Cydone, vezi G. Camelli, *Démétrius Cydonès*, Paris 1930, p. XI.

73. Foarte probabil, în codicele pe care l-a avut Dosoftei înainte erau date numele arhiereilor, dar el nu le-a mai transcris, rezumând toată partea cu iscăliturile.

4506) şi cel din Cod. Lavr. 1945 (publicat de P. Uspenski, *op. cit.*). Acestea au două serii de iscălituri. În prima serie, exemplarul lui Uspenski are iscălitura patriarhului Ioan Caleca şi a altor cinci mitropoliţi: Grigorie al Sardelor, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Maditelor, Macarie al Vicinei, Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei. Cel din codicele mănăstirii Ivirului are în această primă serie şi iscălitura lui Grigorie de Durazo[74]. A doua serie de iscălituri coincide întru totul în aceste două exemplare. Ea cuprinde iscăliturile a şase mitropoliţi: Macarie al Filadelfiei, Mitrofan al Patrelor vechi, Teodul al Rusiei, Metodie al Varnei, Isaia al Silivriei, Teoctist al Didimotichului. În ambele exemplare, seria aceasta de iscălituri este introdusă identic, prin cuvintele: "Copie de pe scrisoarea arhiereilor făcută în indictionul 15, cu privire la tomul sinodal", după care urmează scrisoarea-declaraţie a celor şase arhierei, că primesc întru totul acest tom. Urmează apoi în amândouă exemplarele declaraţia lui Atanasie al Cizicului, cuprinsă şi în exemplarul din PG 151, col. 692, cu iscălitura lui la sfârşit[75].

A patra categorie de exemplare se prezintă cu trei serii de iscălituri. Aici se include exemplarul editat de Tischendorf[76] şi cel din Cod. Laurentian, descris în PG 154, col. 699-700. Seria întâi, din care nu cunosc decât exemplarul Cod. Laurentian, cuprinde iscăliturile patriarhului Ioan Ca-

74. Informaţia aceasta o iau după G. Mercati, *op. cit.*, p. 206, n. 4, care la rândul lui o ia din S. Lampros, *op. cit.*, p. 120 ş.u., unde sunt reproduse semnăturile. Probabil că se deosebeşte prima serie de iscălituri din Cod. Ivir. şi în alte privinţe de Cod. Lavra. Când am văzut codicele acesta, am avut greşita inspiraţie să-mi notez numai iscăliturile din seria a doua, cu introducerea lor.

75. Aici se cuprinde şi exemplarul din Cod. Coisl. 101, descris de Montfaucon în *Bibl. Coisl.*, de unde se reproduce descrierea din PG 150, p. 842. Montfaucon nu dă numele celor iscăliţi. Spune numai că în prima serie se află iscălitura patriarhului Caleca şi a opt mitropoliţi, iar în a doua, iscăliturile a şase mitropoliţi.

76. G. Mercati, *op. cit.*, p. 207.

leca și ale altor șase mitropoliți: Grigorie al Sardelor, Grigorie de Durazo, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Maditelor, Malachia al Metimnei și Macarie al Vicinei. Seria a doua începe în Cod. Laurent. cu mitropolitul Atanasie al Cizicului; încolo, ambii codici cuprind pe cei șase mitropoliți din seria a doua amintiți mai sus, având în plus iscălitura lui Malachia al Metimnei, numele lui Teoctist, mitropolitul Didimotichului, fiind înlocuit cu Teolept, care a fost mitropolit după 1347[77]. În seria a treia de iscălituri intră cea a lui Atanasie al Cizicului, a lui Isaac al Maditelor, a lui Laurențiu al Alaniei și Soteriopolei și a lui Macarie al Smirnei, care autentifică copia tomului pe care o are înainte[78].

După cum vedem, fiecare din cele trei serii de iscălituri se prezintă cu mici variații în diferitele manuscrise.

Care sunt, precis, iscăliturile din fiecare serie și când s-au dat diferitele serii de iscălituri?

În Antiereticul I contra lui Achindin[79], Palama spune că tomul a fost semnat pe rând de șapte fruntași dintre arhierei, după ce l-a semnat patriarhul. Aceasta cu toate că achindiniții au umblat pe la fiecare arhiereu îndemnându-l să nu semneze și să nu urmeze pilda celor care au semnat. Când a scris deci Palama primul Antieretic, tomul nu fusese semnat decât de șapte arhierei pe lângă patriarh, căci, în caz contrar, n-ar fi omis să nu remarce lucrul. Primul Antieretic s-a scris înainte sau după Paștile anului 1342. Din el vedem că războiul civil a început, ceea ce a făcut pe achindiniți, reduși la tăcere prin semnarea tomului de către cei șapte arhierei, să reia acțiunea cu mult zgomot[80]. Palama se află acum înăuntrul Constantinopolului, în "orașul acesta", dar între timp, după începutul războiului, se retrăsese

77. *Ibidem*, nota 5.
78. Idem, *op. cit.*, p. 208.
79. Cod. Paris. 1238, f. 80 r.
80. Cod. cit., f. 81 r.
81. Vezi și PG 148, col. 1009, nota 31.

afară din oraş şi petrecuse acolo câtăva vreme[81]. Timpul acesta petrecut afară din oraş nu poate fi altul decât cel dintre octombrie 1341 – Duminica Floriilor 1342, cât a stat în mănăstirea Sfinţilor Arhangheli, care era aşezată pe unde e Pera de astăzi, aproape de Bosfor. Din Săptămâna Patimilor 1342 până la Duminica tuturor Sfinţilor e în Constantinopol, iar la vreo două săptămâni după aceea pleacă în Heracleea, de unde, după patru luni, e adus şi închis în Constantinopol[82]. Chiar Antiereticul II e scris înainte de întoarcerea din Heracleea, căci de la sinodul contra lui Achindin se spune în el că n-a trecut un an: s-a ţinut "anul acesta"[83]. Antiereticul I e scris însă înainte şi de plecarea în Heracleea.

O altă informaţie despre semnatarii tomului ne-o dă Palama în scrisoarea către Daniil, mitropolitul Enului[84]. Răspunzând laudelor achindiniţilor, că cei mai mulţi şi mai învăţaţi arhierei sunt de partea lor, Palama arată că cei mai învăţaţi dintre arhierei sunt cel al Efesului, al Ciziciului şi cel de Durazo, care sunt alături de isihaşti. Ei au aprobat şi au semnat tomul sinodal[85]. Despre mitropolitul Efesului nu se constată în manuscrisele tomului să-l fi semnat. Dar de aprobat, l-a aprobat, căci a suferit şi temniţă pentru că era de partea lui Palama. Dar dacă Palama, vorbind de aceşti trei ierarhi, spune că au semnat tomul, trebuie să-l fi semnat măcar majoritatea lor, adică doi: cel al Ciziciului şi cel de Durazo. În continuare Palama ne spune şi direct că la scrierea acestei epistole Atanasie al Ciziciului semnase tomul, făcând şi nota amintită. "Iar ca el au semnat şi alţii, cu totul şapte"[86]. Nu putem înţelege de aici dacă au fost şapte cu Atanasie sau fără el. Mai probabil au fost şapte cu al

82. *Ad Philotheum epistola*, cod. cit., f. 296-297 v.
83. Cod. cit., f. 85 r.
84. Cod. cit. f. 254 r-259 r.
85. F. 257 r.
86. F. 257 r.

Cizicului cu tot, căci de-ar fi fost opt, ar fi spus Palama mai categoric, fiind doar vorba să arate că sunt cu el cât mai mulţi arhierei. Sigur însă că la scrierea acestei epistole nu semnaseră şi seria a doua de ierarhi, căci iarăşi n-ar fi omis Palama să ne-o spună. Apoi, legătura în care aduce Palama pe Atanasie al Cizicului cu Grigorie de Durazo e un indiciu că n-a trecut mult timp între semnăturile lor. În sfârşit, lucrul pe care ţine să-l explice Atanasie prin nota sa e acela că nu semnează la locul său, care ar fi înainte de mitropolitul Sardelor, deci primul. Dacă ar fi semnat numai cu a doua serie de arhierei, peste câţiva ani, n-ar mai fi fost necesară explicaţia unui astfel de lucru, ci doar a întârzierii iscăliturii. În concluzie, se poate afirma că Atanasie al Cizicului a semnat, ca cel din urmă, cu prima serie de arhierei, deci înainte de a începe războiul civil, căci după aceea patriarhul declarându-se achindinist, se pare că nu s-au mai putut da iscălituri pentru tom. Dacă e aşa, epistola lui Palama către Atanasie[87] n-a avut scopul să îndemne pe acela să semneze tomul. Acea epsitolă trimite la toate cele şapte Antieretice ale lui Palama contra lui Achindin[88], dintre care cele din urmă s-au scris abia la câţiva ani după începutul războiului civil[89]. Epistola aceasta s-a trimis ca răspuns la întrebarea lui Atanasie dacă Achindin e tot aşa de eretic ca şi Varlaam. De erezia lui Varlaam Atanasie era convins. Iar tomul condamna tocmai erezia lui Varlaam.

Prima serie de iscălituri se poate determina destul de precis: Grigorie al Sardelor, Grigorie de Durazo, Nil al Lacedemoniei, Isaac al Maditelor[90], Malachia al Metimnei[91], Ma-

87. Vezi titlul şi începutul ei în PG 150, col. 807.

88. Cod. Paris. 1238, f. 56 r, 62 r.

89. Cod. cit., f. 154 r. (*Antir. VI*). Achindin fusese făcut preot, iar împărăteasa se opusese.

90. Aceştia patru participă şi la sinodul endemic din mai 1341, deci erau în Constantinopol în acea vară. Miklosich-Müller, *op. cit.* ,I.

91. Acesta nu se află în exempl. Cod. Lavra, unde e înlocuit cu Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei. Dar mitropolitul Alaniei nu participă

carie al Vicinei[92], Atanasie la Cizicului. Numai şapte iscălituri, dar, cum zice Palama, ele reprezentau pe ale tuturor, căci cam acesta era numărul ierarhilor care participau la sinoadele endemice şi luau hotărâri valide pentru toţi[93].

Seria a doua de iscălituri va cuprinde atunci pe cei şase mitropoliţi care se află în categoria a treia a exemplarelor tomului. Nu se ştie cum a fost amestecat în seria aceasta, în exemplarele din categoria a patra, şi Malachia al Metimnei.

Cât priveşte timpul când şi-au dat aceşti şase mitropoliţi din urmă iscălitura, termenul *a quo* îl putem determina prin scrisoarea lui Palama către mitropolitul Daniil al Enului, căci în ea se vorbeşte numai de prima serie de iscălituri.

Când scrie această epistolă, Palama se plânge că e închis "în cea mai ascunsă parte a palatului împărătesc" şi stăpânirea îi este foarte defavorabilă deoarece el nu aprobă cele ce se fac[94]. Palama, adus din Heracleea de la începutul toamnei anului 1342, a fost închis "la mijlocul primăverii"[95] anului 1343, adică pe la începutul lui mai, cum tălmăceşte această expresie Boivin[96]. Înainte fusese ţinut într-un fel de domiciliu forţat în mănăstirea "Cel necuprins"[97], iar ultimele două luni (de pe la mijlocul lui martie)

la nici un sinod între 1340–1345, dovadă că nu era în Constantinopol, pe când cel al Metimnei participă la toate. *Ibid.*, col. 198-242.

92. Exemplarul publicat de patriarhul Dosoftei (PG 151, col. 679 ş.u.) numeşte pe mitropolitul Vidinului, dar de acesta nu se pomeneşte în acel timp pe la sinoade, pe când al Vicinei participă la sinoadele din mai 1341, aprilie 1342 şi la altele de după aceea. *Ibidem.*

93. *Ibidem, passim.*

94. Cod. Paris. 1238, f. 258 r.

95. *In patriarh. Theopolit. invect.*, Cod. Paris. 1238, f. 285 r.

96. Boivin, PG 148, hota 31.

97. Epistola lui Palama către monahii din Athos, cod. cit., f. 29 r. "Luându-mă trimişii împărăteşti de la Heracleea, zice Palama, când ajunserăm la palat, s-a ţinut un conciliu în privinţa noastră". "Peste câteva zile cerând marelui duce să ia soldaţii, i-a luat".

le petrecuse refugiat în Sfânta Sofia, care avea drept de azil. Din Sfânta Sofia fusese luat şi aruncat în temniţă. Scrisoarea lui Daniil al Enului poate să dateze din anii 1343-1346. La sfârşit are o precizare cronologică după care putem deduce cu foarte multă probabilitate că e de la sfârşitul 1344 sau începutul lui 1345. Palama se plânge că de trei ani bărbatul pe care îl vizează în această epistolă scrie şi face intrigi împotriva sa, fără ca el să răspundă, dar de aici înainte nu va mai tăcea[98].

În continuare nemijlocită, Palama recunoaşte că acel bărbat are talent la scris, lucru căruia el însă nu-i atribuie

Palama nu ne spune numele acestei mănăstiri. Dar numele ei ni-l dă Achindin în "Cuvântul către patriarh şi sinod, cum a început cearta între Palama şi Varlaam", publicat în mare parte de T. Uspenski, *op. cit.*, p. 85 ş.u., din Cod. Monac. 223. La p. 91 (f. 340 v), Achindin spune că Palama "a fost închis în mănăstirea Celui Necuprins, ca să înveţe că Dumnezeu e necuprins şi nevăzut după forma şi slava Sa naturală şi fiinţială, de ochii trupeşti".

În aceeaşi epistolă Palama istoriseşte cum, de teama patriarhului, a trebuit să se refugieze în Sfânta Sofia, de unde după două luni, călcându-se legea de azil, a fost răpit şi aruncat în închisoarea publică, care se pare că era într-o parte din interiorul palatului împărătesc (f. 299 r-v). Boivin, *loc. cit.*, înţelegând cuvintele lui Palama: "Începând toamna, am fost dus în Heracleea", şi nu: "Începând toamna am fost adus din Heracleea", cum e corect, şi adăugând încă patru luni, cât a stat Palama la Heracleea, deduce că a venit din Heracleea în Constantinopol la începutul lui 1343, şi îndată urmează petrecerea în Sfânta Sofia, de unde e aruncat în închisoare. Tot cam aşa Stein, *op. cit.*, p. 83-4. Grig. Papamihail, *op. cit.*, p. 113 nu spune decât că în 1343 Palama a fost aruncat în închisoare, după ce fusese în Heracleea. M. Jugie, *La controv. Palam.*, EO, spune că e adus din Heracleea "în toamna lui 1343 şi, după ce petrece câteva săptămâni în dependinţele Sfintei Sofia, e închis în mănăstirea Celui Necuprins, unde rămase până la triumful lui Cantacuzino", adică până în 1347. În *Dict. de Théol. cath.*, tom XI, col. 1739, la art. *Palamas*, spune: "În toamna lui 1345 e adus la Constantinopol, petrece două luni în dependinţele Sfintei Sofii şi în mai 1343 e închis în mănăstirea Celui Necuprins". Toate aceste cronologii sunt greşite.

98. Cod. Paris. gr. 1238, f. 259 r.

mare preț. De acest bărbat mai aflăm în alte locuri ale epistolei că a primit o scrisoare de la Achindin, în care acela se lăuda că cei mai învățați arhierei, majoritatea celor dedicați isihiei și toți mirenii învățați sunt de partea lui[99].

Acest bărbat credem că nu e altul decât Mihail Gabra. Între epistolele lui Achindin din cod. gr. münchenez 223, sunt unele în care nu se indică numele celui căruia le sunt adresate, dar și câteva despre care T. Uspenski afirmă cu toată dreptatea că sunt adresate lui Gabra (*op. cit.*, p. 79-80). În ele se mărturisește aceeași admirație pentru cultura și pentru talentul lui literar, pe care o întâlnim și la ceilalți contemporani[100]. Achindin îi trimite scrierile sale pentru a-și da înalta-i părere și-l numește dascăl al său și în chestiunile de controversă cu isihaștii[101]. Aceste epistole se adresează unui personaj foarte zelos în lupta contra lui Palama, ceea ce iar corespunde cu Mihail Gabra[102].

Personajul acesta însă coincide și cu cel de care vorbește Palama în epistola către Daniil al Enului. Afirmația lui Achindin, că cei mai mulți arhierei, oameni de la curte etc. sunt de partea lui, n-o găsim decât în două din aceste epistole fără adresă, în epistola 15 (f. 9 v-11 v) și 17 (f. 13 v-14 r), dar în acestea o găsim aproape cu aceleași cuvinte citate în epistola lui Palama (f. 10 v și 14 r)[103].

Un argument în plus ne poate da și faptul că după această epistolă, care sfârșește cu promisiunea că va răspunde de aici înainte atacurilor persoanei în chestiune, urmează în Cod. Par. 1238, f. 259 r-262 v, epistola "Către No-

99. F. 257 r.
100. Vezi despre el la R. Guilland, *Correspondance de Nicolas Grégoras*, p. 333-335.
101. *Epist. 12*, f. 8 v.
102. Între altele, Gabra a scris și un Λόγος κατὰ τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, vezi G. Mercati, *op. cit.*, p. 220, nota 2.
103. Aceste două epistole n-au fost editate de T. Uspenski, ci numai un fragment mic din cea de-a treisprezecea, p. 80.

mofilax", în care, mulţumind aceluia pentru că i-a trimis scrierile lui Gabra, purcede la o combatere a lor. Cod. Coisl. 99 (sec. XV) şi Cod. gr. Laud. 87 (sec. XV), singurele care mai cuprind colecţia de epistole a lui Palama, intercalează între aceste două epistole numai pe cea către Achindin, scrise din Salonic, în toamna anului 1340, neconstituind deci o întrerupere reală a legăturii ce poate exista între ele.

De la acest Gabra s-a păstrat o corespondenţă voluminoasă, de 454 epistole, către diferite persoane ale timpului, în Cod. Marcian. gr. 446[104]. Publicarea sau măcar studiul lor ar lumina cu siguranţă multe momente din decursul polemicii isihaste.

Oricare ar fi acest bărbat, Palama se plânge în epistola amintită că de trei ani acesta lucrează şi scrie contra lui. Această activitate antipalamită n-a putut începe decât după sinodul al doilea din 1341, în care a fost dezaprobat Achindin. Altfel, ar fi fost dezaprobat şi el în acel sinod. Aşa că epistola lui Palama către Daniil al Enului datează cel mai curând din toamna lui 1344. Cel puţin până atunci tomul nu era semnat decât de şapte mitropoliţi, cu Atanasie al Cizicului cu tot.

Data mai apropiată când au semnat ceilalţi şase mitropoliţi tomul o aflăm din titlul prin care se introduc, în cele trei exemplare din categoria a treia, declaraţia-scrisoare şi iscăliturile lor. În acel titlu se vede că iscăliturile s-au dat în indictionul 15, adică între 1 septembrie 1346 – 1 septembrie 1347. Semnăturile nu se vor fi dat după ce s-a dat tomul al doilea sinodal, de după 8 februarie 1347, prin care erezia lui Varlaam şi Achindin e şi mai categoric con-

104. R. Guilland, *op.* şi *loc. cit.* Despre acest personaj, Achindin spune în ep. 15 (f. 9 v) că a auzit că ar fi fost convertit de palamistul Haradza. De Haradza ne spune însă tot Achindin, în ep. 1 (f. 1 v), că era în Salonic, deci şi Gabra era în Salonic.

damnată. Cu atât mai mult cu cât tomul al doilea e semnat şi de patru din cei şase mitropoliţi care până în 8 februarie 1347, la intrarea lui Cantacuzino în palatul împărătesc, au fost închişi în chiliile lor[105], pe când între iscăliturile seriei a doua din primul tom nu se găseşte nici una din acelea. Aceasta-i dovada că seria a doua de iscălituri s-a dat cât timp cei şase mitropoliţi erau încă închişi, deci înainte de 8 februarie. Am putea afirma cu maximă probabilitate că aceste iscălituri, care se dau printr-o declaraţie comună, deci într-o adunare, s-au dat într-una din acele consfătuiri pe care le-a ţinut împărăteasa Ana cu episcopii palamiţi, pentru depunerea patriarhului Caleca. Nichifor Gregora spune că s-au ţinut consfătuiri de-acestea, după închiderea patriarhului, "ziua şi noaptea"[106]. Iar în sinodul care a încheiat acele consfătuiri, ţinut în 2 februarie[107], fără cei şase mitropoliţi închişi în chiliile lor[108], tot Gregora spune că patriarhul "a fost depus în scris, nu pentru altceva, decât pentru că anatematizase pe Palama cu inovaţiile lui şi *desfiinţase tomul în favoarea aceluia prin alte tomuri ulterioare*"[109]. Tomul din februarie, care se prezintă ca expresie a acelui sinod, dar e dat după intrarea lui Cantacuzino în palatul împărătesc, deci după 8 februarie (căci în tom se

105. Tomul de după 8 februarie 1347, cu iscăliturile lui, e publicat de P. Uspenski, *op. cit.*, p. 713-726, tot după Cod. Lavr. 1945, după cum spune el însuşi la p. 249. Despre cei şase mitropoliţi închişi până la intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, vezi PG 151, 770 şi col. 154, col. 700. Din aceştia, în tomul din februarie 1347 sunt semnaţi: Atanasie al Cizicului, Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei, Hariton al Aprei şi Ierotei al Lopadiei. Numai Matei al Efesului şi Macarie al Hrisopolei nu sunt semnaţi.

106. *Op. cit.*, PG 148, col. 1028 B.

107. Ziua s-a ţinut sinodul, iar noaptea a pătruns Cantacuzino în Constantinopol. N. Gregora, *op. cit.*, PG 148, col. 1029 B. *Cant. Hist.* 153, col. 1202 D. Iar Cantacuzino a intrat în Constantinopol în noaptea de 2 spre 3 februarie. Gregora, *op. cit.*, PG 148, col. 1020 A.

108. Cant. *Hist.*, PG 153, col. 1289.

109. *Op. cit.*, PG 148, col. 1029 B.

vorbeşte de el ca de împăratul unanim recunoscut), spune: "De Dumnezeu mărita şi puternica împărăteasă, după ce a primit şi acuzaţia acestor prea sfinţiţi arhierei (a celor din închisoare, în septembrie 1346, *n. n.*), chemându-ne de multe ori şi consfătuindu-se cu senatul şi cu mulţi bărbaţi luminaţi asupra sfintelor dogme şi *înţelegând că tomul care cuprinde deciziile* (τὰς διαγνώσεις) *despre dreapta credinţă e nimicit în scris şi în alte feluri de patriarh, n-a mai putut suporta, ci plină de râvnă sfântă ceru pedepsirea celor ce au nesocotit tomul* şi confirmarea lui şi *a dreptei credinţe cuprinse în el.* Ne-a convocat deci pe noi în de Dumnezeu păzitul palat, fiind cu toţii un întreg sinod" etc.[110] Acuzaţia principală, şi chiar unica, ce s-a ridicat împotriva lui Caleca în aceste consfătuiri şi la sinodul din 2 februarie a fost că a nesocotit şi slăbit autoritatea tomului din 1341. Problema dogmatică se lega strâns de problema acelui tom. Pedeapsa lui Caleca şi a achindiniţilor era impusă în primul rând de faptul că au nesocotit tomul. Sinodul a fost convocat pentru reconfirmarea acelui tom şi pentru pedepsirea celor ce nu l-au respectat.

Însuşi titlul tomului dat în numele acestui sinod ne arată că tomul al doilea nu s-a compus decât pentru confirmarea celui dintâi. El sună: "Tomul sinodal care confirmă tomul dat mai înainte, prin care se respingeau şi se condamnau dogmele lui Varlaam şi Achindin..."[111]. Iar cuprinsul tomului nu e altceva decât o înşirare a ceea ce a făcut Caleca (de Achindin se vorbeşte mai puţin) în scris şi cu fapta pentru desfiinţarea tomului. În jurul tomului de la 1341 se concentrează toată preocuparea sinodului şi a consfătuirilor premergătoare.

Or, este surprinzătoare identitatea de atmosferă şi de spirit dintre tomul din februarie, şi deci şi dintre sinodul şi consfătuirile în care s-a născut, şi scrisoarea prin care cei

110. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 719.
111. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 713.

şase mitropoliţi îşi adăuga iscăliturile la tomul din 1341. Aproape cu aceleaşi expresii, cei şase mitropoliţi declară că aprobă şi primesc "tomul" sinodului din 1341 "şi deciziile şi hotărârile" din el[112]. Iscăliturile acestei grupe s-au produs pentru a face cu atât mai grea acuzaţia pentru care avea să fie depus Caleca la sinodul din februarie, sau pentru a face pe împărăteasă să aprecieze cu atât mai mult autoritatea tomului din 1341. Între mitropoliţii pe care îi invoca împărăteasa la consfătuirile care au avut loc în lunile octombrie 1346 – ianuarie 1347[113], participau, pe lângă unii din cei care semnaseră tomul încă din 1341, şi unii care nu-l semnaseră pentru că nu fuseseră în Constantinopol. Primul pas ce trebuia făcut pentru ca acuzaţia de care avea să fie învinuit în sinod Caleca să aibă greutate, era evident acela de a face ca tomul să se bucure de o cât mai generală recunoaştere, de a fi semnat de cât mai mulţi, pentru că altfel Caleca şi partizanii lui ar fi putut riposta că tomul din 1341 nu e recunoscut decât de câţiva mitropoliţi. Cu acest scop trebuie să se fi dat acum cele şase iscălituri.

Opinia lui P. Uspenski[114], că cei şase mitropoliţi au fost până la sinodul din 1341 aderenţi ai lui Varlaam, iar după aceea s-au lepădat de el, şi această lepădare au întărit-o semnând tomul, nu se poate menţine în urma celor de mai sus. Mitropoliţii aceştia n-au fost în anii 1340–41 la Constantinopol, dovadă că nu participă la nici un sinod[115].

112. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 704. Expresiile acestea se găsesc de câteva ori în tomul din februarie. Vezi *ibidem*, p. 718-719.

113. N. Gregora spune că aceste consfătuiri s-au ţinut după ce a fost închis Caleca (*op. cit.*, PG 148, 1028 B), iar tomul din februarie 1347 afirmă, în pasajul citat în text, că după ce împărăteasa a primit, în septembrie 1346, plângerea mitropoliţilor închişi. Caleca nu era închis când se plâng mitropoliţii, deci a fost închis după aceea. Iar consfătuirile au început după închiderea lui Caleca, probabil prin octombrie 1346.

114. *Op. cit.*, p. 246.

115. Miklosich-Müller, *op. cit.*, p. 198-226. Numai mitropolitul Varnei apare la unele sinoade din acel an.

Nu e plauzibilă nici opinia lui G. Mercati, că aceste iscălituri s-au dat atunci pentru că după sfârșitul verii anului 1346 Varlaam a revenit la Constantinopol ca trimis al papei Clement VI, pentru a negocia unirea Bisericilor. Iscăliturile acestea ar exprima așadar ostilitatea tuturor, palamiți și achindiniți, contra latinului Varlaam[116]. Chiar dacă va fi venit Varlaam la Constantinopol, prin septembrie 1346 sau și mai târziu, cum crede G. Mercati, dispoziția împărătesei, și prin aceasta a tuturor cercurilor oficiale, era deja formată ca ostilă față de achindinism și prietenoasă față de palamism. Iar prietenia cu palamismul implica răceală față de catolicism. Prezența lui Varlaam n-a mai putut avea o astfel de importanță, ca să îndemne la mobilizare contra lui pe toți răsăritenii. Nici nu avea la ce rămâne mult în Constantinopol. Pleacă curând, neremarcat și necercetat decât de câțiva amici, în altă parte[117]. La ce mai trebuia confirmată condamnarea unui episcop catolic, care prin însuși acest fapt nu mai reprezenta nici un pericol pentru puritatea credinței ortodoxe!

Cât despre seria a treia de iscălituri ale tomului, în care intră cea a lui Atanasie al Cizicului (pentru a doua oară), a lui Laurențiu al Alaniei și a lui Isaac al Maditelor (tot pentru a doua oară), cred că se datorează unui copist care, vrând să pună la sfârșitul exemplarului scris de el toate iscăliturile pe care le-a găsit în exemplarele accesibile, a adunat la un loc numele proprietarilor diverselor exemplare. Astfel, un exemplar proprietate a lui Isaac al Maditelor purta numele lui dedesubt, altul era al lui Laurențiu al Alaniei ș.a.m.d. Copistul le-a adunat într-o serie continuă.

116. *Op. cit.*, p. 199 ș.u.

117. Vezi epistola lui Demetrius Cydone către el, în PG 151, 1283-1301.

EVENIMENTELE DE DUPĂ SINODUL DIN IUNIE 1341

În strânsă legătură cu sinodul din iunie 1341 stă enciclica patriarhului Ioan Caleca, prin care se poruncește tuturor, *sub pedeapsă de excomunicare*, să prezinte autorității bisericești *orice fel de scriere* a lui Varlaam, fie mică, fie mare. Aceasta, pentru că Varlaam a fost condamnat de sinod "din cauza celor vorbite de el contra celor ce petrec cu evlavie în isihie". În această enciclică, patriarhul Caleca nu face încă distincția de mai târziu între chestiunea luminii de pe Tabor, pentru care ar fi fost condamnat Varlaam, și explicația dogmatică a acelei lumini, pentru care n-ar fi fost condamnat[1]. Se vede că patriarhul încă nu înclina spre achindinism. Această enciclică se pare că a fost dată după fuga lui Varlaam, întâmplată probabil chiar a doua zi după sinod[2].

La câteva zile după sinod, în 15 iunie 1341, moare Andronic III Paleologul. Curând după aceea discipolii lui Varlaam încep să se agite iarăși[3]. În fruntea lor era Grigorie Achindin. De origine din părțile Prilepului[4], din părinți bul-

1. Enciclica aceasta e publicată în PG 152, col. 1241, și Miklosich-Müller, *op. cit.*, p. 201.
2. Așa crede și M. Jugie, *art. cit.*, EO, 1951, p. 403.
3. Palama orânduiește evenimentele astfel: Varlaam a fugit "a doua zi". "Nu mult după aceea" a murit împăratul. "Curând după aceea începe să tulbure lumea fără rușine iarăși clica lui Varlaam". *In Patr. Theop.*, Cod. Par. 1238, f. 283 v. Tomul din febr. 1347 încă spune că Varlaam a fugit a doua zi, P. Uspenski, *op. cit.*, p. 715. *Cant. Hist.*, PG 153, col. 676, spune însă că Varlaam s-a dus în Italia abia la câteva zile după sinod, după ce a murit împăratul.
4. *Epistola lui Palama către Filotei*, cod. cit., f. 293 v. Într-un loc, Palama spune mai precis: "Achindin din jurul Prilepului".

gari sau poate aromâni[5], crescători de vite[6], după ce a primit întâi educație în Pelagonia, a venit în Salonic, unde între alți dascăli l-a avut și pe Varlaam[7]. Dar încă înainte de a veni Varlaam la Salonic, Achindin făcuse cunoștință și cu Grigorie Palama[8], care petrecea în muntele Athos. Achindin îl cerceta des pe Palama, cu care ocazii îi va fi ascultat sfaturile și învățătura, îi va fi admirat aspra asceză și sfin-

În cod. cit., f 210 v se afirmă: "Varlaam și Achindin sunt cei ce taie rău și ateu în două dumnezeiri neegale Dumnezeirea cea una".

5. Palama, *In Patr. Theop.*, cod. cit., f. 283v: "din neam și familie de misieni". Ioan Cantacuzino și Gregora numesc pe sârbi, tribali, iar pe bulgari, misieni.

În epistola către Ioan Gabra (cod. cit., f. 250v), Palama vorbește despre condițiile primitive, sălbatice în care petrec părinții lui Achindin. "E cu totul neinițiat în acestea, căci de unde s-ar fi inițiat? De la părinți? Dar nici numele nu li-l știe cineva. Decât că sunt din cei ce păzesc drumurile de la marginile Apusului și jefuiesc, sau sunt jefuiți de cei aflați în graniță cu ei. Crescut în astfel de moravuri, pretinde acum să îndrume pe monahi și monahii".

Patriarhul Filotei, în *Viața Sfântului Macarie Monahul*, ed. de A. Papadopulos-Karameus, Mavr. Bibl., II, 57, zice că Achindin a fost de neam bulgar. Cf. G. Mercati, *op. cit.*, p. 12, nota 1. Palama, *Antir. III*, Cod. Paris. cit., f. 121 v, spune că numele de Achindin nu era cel de familie, ci și-l dăduse el. De asemenea îl acuză că, deși monah, nu face uz de numele monahal (Grigorie), ci numai de cel pe care și l-a luat el singur.

6. În *Iambii contra lui Palama*, Achindin spune că se mândrește că se trage din neam de păstori, oricât îl batjocorește Palama pentru aceasta.

7. *Cant. Hist.*, PG 153, col. 676 D, spune că Achindin a fost "mult timp discipol al lui Varlaam în știința profană".

8. Prin 1327 Achindin îi scrie lui Nichifor Gregora, mulțumindu-i pentru o epistolă în care trata o problemă de astronomie și spunându-i că încă de doi ani a primit de la el anumite scrieri trimise prin "cucernicul și învățatul Palama" filosofului Iosif, pe care nemaigăsindu-l Palama în viață, le-a dat lui Achindin (PG 148, col. 69). Scrisoarea aceasta a lui Achindin nu poate fi ulterioară anului 1327, pentru că Gregora îi răspunde la ea spunând că a vorbit despre lucrările lui Achindin împăratului Andronic II. Or, împăratul Andronic II e detronat la 24 mai 1328, cf. R. Guilland, *op. cit.*, p. IV, 10. Pe de altă parte, Filotei, *op. cit.*, col. 571-572, spune că Palama, când era în al treizecilea an al vieții sale (în toamna anului 1325 intră în anul 30), a trebuit să meargă în Constantinopol

ţenia vieţii, încât Palama să poată spună mai târziu că i-a fost dascăl lui Achindin[9]. Ba, a fost odată cât pe aci să rămână statornic în Lavra Athosului, pe lângă Palama, dar din pricina unor manifestări morbide, monahii din acea mănăstire nu i-au încuviinţat rămânerea acolo[10]. Aceasta s-a putut întâmpla prin 1321–23 sau după 1330, căci între aceste date n-a mai fost Palama în Lavra. Dar la scurtă vreme după 1330, Achindin ajunge în societatea lui Varlaam. Pe la 1335–1336, când Palama are cu Varlaam polemica despre purcederea Duhului Sfânt, Achindin era deja câtigat pentru ideile celui din urmă. Prinsese şi el gust pentru filosofia profană şi-l admira pe Varlaam, care declara lucrarea şi harul Duhului Sfânt lucrare a lui Veliar[11]. Palama îl îndeamnă să se curăţească prin rugăciuni şi prin lecturi sănătoase şi mai ales să-şi amintească de cuvintele pe care i le-a spus de multe ori pe când erau împreună[12]. Achindin era deci

– singura dată de când îl părăsise şi până la 1341 –, cu ocazia morţii mamei sale. Numai atunci a putut duce scrieri de-ale lui Gregora din Constantinopol în Salonic. Astfel Achindin nu putea fi cu mult mai tânăr ca Palama şi ca Gregora (născut în 1295). O nedumerire cu privire la această dată ridică M. Treu care crede că filosoful Iosif a murit după 24 mai 1328, când e răsturnat Andronic II, iar Teodor Metochites e aruncat în închisoare în Ditimotich. Căci în aceste zile de tristeţe află Teodor Metochites de moartea filosofului Iosif, căruia îi dedică o scriere. M. Treu, *Der Philosoph Ioseph, Byz.* Zeitschrift 8 (1899), p. 1 ş.u. Dar e mort înainte de 13 martie 1332, când moare T. Metochites. M. Treu, *ibid.* p. 33.

M. Treu spune (*op. cit.* p. 63) că scrierea trimisă de Gregora lui Iosif prin Palama (şi ajunsă la Achindin) nu e scrierea περὶ τοῦ πάσχα, cum crede Boivin. A trimis lui Iosif şi Περὶ τοῦ Πάσχα, dar mai înainte, îndată după 1325. Se poate ca filosoful Iosif să fi murit prin toamna anului 1327, şi Metochites să fi aflat numai după 24 mai 1328?

9. *Antiretic. III*, Cod. Paris. 1238, f. 102 v: "Achindin a cunoscut adevărul dreptei credinţe mai înainte şi mai bine ca Varlaam, învăţând-o de la noi, deşi nu până la capăt".

10. În *Antir. VII*, cod. cit., f. 183 r, Palama povesteşte amănunţit acest lucru.

11. *Epistola lui Palama către Achindin*, Cod. Coisl. 100, f. 75 v.

12. *Ibidem.*

de mult partizan al ideilor varlaamite. Căci reprobarea harului Duhului Sfânt este esenţa acestor idei. Odată stabilit acest fapt, afirmaţia de mai târziu a lui Achindin, că numai cu ocazia primului sinod contra lui Varlaam a văzut că nu poate fi de acord cu Palama, nu corespunde adevărului.

După fuga lui Varlaam în Apus, el iese în prim plan. Dacă s-a purtat între el şi Palama şi vreo polemică în scris, între primul şi al doilea sinod din 1341, e greu de spus. Întâi a avut loc între Palama şi Achindin, în prezenţa mai multora, o discuţie asupra chestiunii dacă e vreo deosebire între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu. Achindin fiind învins, declară că recunoaşte dreapta credinţă şi-şi întăreşte mărturisirea şi în scris. Dar peste puţin timp, uitând de aceasta, a început să străbată oraşul cu prietenii săi, propagându-şi învăţătura opusă celei a lui Palama[13]. Se convoacă un al doilea sinod la sfârşitul lui iulie - începutul lui august, în partea pentru catehumeni a bisericii Sfânta Sofia[14]. M. Jugie (*art. cit.*, EO, 1931, p. 404) deduce din anumite cuvinte ale patriarhului Ioan Caleca[15] că acesta n-ar fi participat şi deci această adunare n-a fost sinod, ci numai un conciliabul. Lăsând la o parte faptul că în Răsărit nu prezenţa patriarhului dă unei adunări bisericeşti caracterul de sinod, e sigur că patriarhul a participat la acest sinod. Ne-o spune Achindin descriind felul în care a decurs sinodul. Ba, după Achindin, însăşi iniţiativa convocării sinodului aparţine cu totul patriarhului[16]. Aşa că prin aceste cuvinte – explicate binevoitor, pentru a nu-l scoate de mincinos pe autor –, Caleca vorbeşte nu despre refuzarea până la capăt a sinodului, ci despre refuzul de a discuta chestiunea dog-

13. Filotei, *Encomiu*, PG cit., f. 601-2 şi tomul din februarie 1347.
14. Ioan Caleca, *Despre tom*, PG 150, col. 901.
15. Cuvintele acestea se află în: *Despre tom*, loc. cit.
16. *Cuvânt către patriarh şi sinod, despre începutul disputei între Palama şi Varlaam*, T. Uspenski, *op. cit.*, p. 88, 89.

matică[17]. E aproape sigur însă că patriarhul a purces la convocarea sinodului numai la insistențele lui Cantacuzino, care juca rolul unui adevărat regent. În cuvințele amintite, patriarhul declară că n-a agreat acest sinod din cauză că anume Cantacuzino îl voia pentru a-și întări situația prin girul ce i l-ar fi dat un sinod patronat de el. Tensiunea între patriarh și Cantacuzino începuse deja. Patriarhul, din opoziție față de Cantacuzino, prieten al isihaștilor, începuse a-i urî pe aceștia. Achindin nu va fi știut de acest preludiu ascuns al sinodului. El a văzut numai că sinodul a fost convocat de Caleca[18].

La sinodul acesta au participat cam aceleași persoane care participaseră și la primul sinod, afară de împărat, care între timp murise[19]. Sinodul a fost public. Achindin afirmă că isihaștii și-au adus mulți aderenți și chiar câțiva "bandiți" care aveau misiunea să-l omoare[20]. Sigur că acestea trebuie luate cu foarte multă relativitate.

Nici Palama, nici Achindin și nimeni altcineva nu ne spune mai detaliat ce s-a discutat la acest sinod. Palama, Filotei (locurile citate), tomul din februarie 1347 ne spun numai că s-a dezbătut aceeași chestiune ca la sinodul anterior. Achindin găsește că e de prisos să mai povestească ce

17. Cant., *op. cit.*; PG 153, col. 677-680 încă spune că patriarhul este cel care a convocat sinodul.

18. Acesta e comentariul cel mai binevoitor pe care îl putem face cuvintelor lui Ioan Caleca. În realitate, ele lasă impresia că exprimă un neadevăr, anume că el n-a admis nicidecum, și deci nici n-a convocat acest sinod, întâi pentru că nu voia să se discute chestiunea dogmatică, și al doilea pentru că nu voia să se întărească Cantacuzino prin el. Patriarhul afirmă că n-a admis sinodul, căci chestiunea dogmatică o pune aparte. De altfel, nu e prima dată când patriarhul încurcă tendențios lucrurile.

19. Palama, *In patr. Theopol. invectiva*, Cod. Paris. 1238, f. 283 v. Cu aceleași cuvinte se exprimă și tomul din februarie 1347, Mikl.-Müll., *op. cit.*, I, p. 246.

20. Achindin, *Cuv. către patriarh și sinod;* T. Uspenski, *op. cit.*, p. 89.

s-a discutat şi hotărât în sinod. Aminteşte numai că la ordin[21], Dexios, un aderent al său, a citit un loc din Vasile cel Mare (*Contra lui Eunomie*), în care acela afirmă că lucrurile se cunosc prin cercetarea lor naturală, de unde ar urma că nu există şi o cunoaştere mistică, mai înaltă. N-a mai fost însă vreme să se stabilească adevărul în această chestiune, căci mulţimea începu să vocifereze şi să lovească pe cei doi însoţitori ai lui Achindin, iar lui îi strigară că e varlaamit, şi cu mare greutate a scăpat cu viaţă. Aceasta este descrierea lui Achindin[22].

E de remarcat că Achindin, din nou, trece sub tăcere tocmai partea principală a dezbaterii. Aceasta a trebuit să se refere la raportul între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu. Căci din toată polemica între Varlaam şi Palama, Achindin de această chestiune s-a sesizat şi pe tema ei a început să-l atace pe Palama. Aceasta o mărturiseşte el însuşi în aceeaşi scriere şi se vede din tot restul scrierilor sale, care au ca problemă covârşitoare, aproape unică, chestiunea raportului între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu.

Achindin prezintă, în continuare, nu numai pe patriarh, ci şi pe ceilalţi ierarhi ca fiind în sinod de partea lui. Dar ştim că patriarhul, după câţiva ani, socoteşte acest sinod ca adunat împotriva voii lui contra lui Achindin şi în favoarea isihaştilor[23]. Achindin mai afirmă că isihaştii au ieşit înfrânţi şi ruşinaţi din acest sinod. Şi numai pentru a scăpa de oprobiul general, s-au rugat să li se dea un tom care să le mai uşureze situaţia. Dar şi lucrul acesta nu e deloc verosimil. Dacă isihaştii ar fi ieşit înfrânţi, desigur că aceasta s-ar fi întâmplat pe chestiunea dogmatică discutată la sinodul din urmă, singura chestiune în care socoteau Achindin şi aderenţii săi că greşesc monahii. Ce rost ar fi avut atunci

21. Uspenski, *op. cit.*, p. 89.
22. *Ibidem.*
23. Περὶ τοῦ τόμου, PG 150, col. 901.

să li se dea un tom care să nu vorbească despre chestiunea dogmatică? Este evident deci şi din faptul că isihaştii cer după acest sinod, care discută chestiunea dogmatică a fiinţei şi lucrărilor lui Dumnezeu, un tom, că au ieşit biruitori.

Palama spune şi el că poporul a vociferat contra lui Achindin şi era cât pe aci să-l linşeze, dar aceasta a fost după el epilogul sinodului, efectul condamnării lui Achindin din partea ierarhilor. Dacă ar fi ieşit isihaştii înfrânţi, ar mai fi avut îndrăzneala să ceară un tom? N-ar fi mulţumit lui Dumnezeu că nu s-a emis contra lor un act de condamnare? Palama[24], tomul din februarie 1347[25], Filotei[26], Cantacuzino[27] disting între o condamnare rostită asupra lui Achindin chiar în sinod, cum se rostise şi asupra lui Varlaam în primul sinod, şi între tomul dat puţin după aceea, "după obiceiul vechi al Bisericii", cum zice Cantacuzino (*loc. cit.*).

Achindin însuşi, care în cuvântul citat către patriarh şi sinod afirmă că sinodul l-a găsit în acord cu dreapta credinţă, numeşte puţin mai târziu, într-o epistolă către cineva din Salonic, acest sinod diavolesc[28].

În sfârşit, să mai amintim ca o dovadă că isihaştii au ieşit biruitori faptul că Palama a fost rugat puţin după aceea de sinodul din Constantinopol să primească a fi mitropolit al Monembasiei şi el neprimind, e proclamat ca atare Isidor, cel mai apropiat aderent al lui Palama, cu care acesta ve-

24. Vezi *supra.*, p. 128, nota 20.
25. Mikl.-Müll., *op. cit.*, I, p. 246.
26. *Op. cit.*, PG 151, col. 601.
27. *Op. cit.*, PG 153, col. 685-689. Acesta distinge între ψῆφος şi τόμος. Cel dintâi s-a dat chiar în sinod, contra lui Achindin, al doilea, după aceea.
28. Contrazicerea aceasta i-o remarcă Palama în *Antir. VI*, Cod. Par. 1238, f. 154 v.

nise din Salonic. Dacă isihaştii ar fi ieşit înfrânţi, sigur că nu li s-ar fi încredinţat o astfel de demnitate[29].

După sinod, curând s-a dat tomul. În el nu se vorbeşte de Achindin şi de ceata lui, foarte probabil fiindcă se socotea suficientă condamnarea tatălui acestei învăţături şi a dascălului acestei cete, Varlaam. Dar dându-se tomul chiar acum, după dezaprobarea lui Achindin, se stabilea că acesta nu susţine altceva decât teoriile lui Varlaam, oricât afirma că nu vrea să ştie de Varlaam.

Că Achindin era în adâncul său conştient că susţine exact teoriile lui Varlaam şi, condamnate acelea, e condamnat şi el, se vede şi din faptul că împreună cu prietenii săi îşi dă toată silinţa să îndemne pe arhierei să nu semneze tomul. Străduinţa le-a fost zadarnică. Tomul a fost semnat pe rând de şapte arhierei (vezi supra p. 126, nota 11). Achindin şi prietenii săi au fost siliţi să tacă o bucată de vreme. Dar curând, începând tulburările politice, găsesc mediu prielnic pentru a porni iar agitaţia[30]. Războiul contra lui Cantacuzino e pornit de partida împărătesei văduve Ana de Savoia, în fruntea căreia se aflau Apocaucos şi patriarhul Ioan Caleca, la începutul lui octombrie 1341. Dar preparativele încep să se facă de pe la mijlocul lui septembrie[31]. Achindin, cu partizanii săi, poate acum să lucreze, pentru că de la început se acreditează opinia că isihaştii sunt de partea lui Cantacuzino, care petrecea în Didimotich. Acţiunea lor e sprijinită tot mai pe faţă de patriarh. Acesta, după cum afirmă Palama[32], tomul din februarie 1347[33] şi Filotei[34]

29. Palama, *Contra Ioannem Calecam*, Cod. Par. 1238, f. 280 v.
30. *Antir. I* al lui Palama contra lui Achindin, Cod. Paris. 1238, f. 80 v-81 r.
31. Cant., *op. cit.*, PG 153, col. 825 şi mai înainte.
32. *Ad monachos montis Athos epistola Palamae in carcere inclusi*, Cod. Paris. 1238, f. 297 v; *Ep. către Filotei*, cod. cit., f. 296 r.
33. Mikl.-Müll., *op. cit.*, I, p. 247.
34 *Op. cit.*, col. 602.

se supără pe Palama fiindcă nu aproba războiul contra lui Cantacuzino, ci îndemna oriunde se găsea, chiar în fața înalților demnitari ai statului și a împărătesei, la pace. Patriarhul Caleca era om politic și prea puțin se preocupa de teologie. El își schimbă atitudinea față de Palama nu pentru că s-ar fi convins că ideile susținute de el sunt greșite, ci pentru că îl bănuia că ar fi partizan al lui Cantacuzino. Palama însă n-a făcut nimic ca să îndreptățească această bănuială. El s-a menținut în tot războiul civil deasupra celor două partide, preocupat numai de dreapta credință. Caleca acuză pe Palama de la început la împărăteasă că de el ascultă unii mai mult ca de el și se duc bucuros unde îi trimite, întreținând ușor prin monahi legături cu Cantacuzino[35]. Palama însă declară că n-a făcut nimic prin care să se arate colaborator al lui Cantacuzino și nu există nici o dovadă în acest sens; s-au prins atâția spioni și partizani de-ai lui Cantacuzino și aceia, siliți, au descoperit pe toți cei ce stăteau în legătură cu ei, dar numele său n-a apărut niciodată ca făcând parte dintre susținătorii ascunși ai lui Cantacuzino[36]. Mărturisirea aceasta a lui Palama trebuie să o luăm ca perfect adevărată, întrucât de fapt, oricât s-a încercat din partea dușmanilor lui, nu s-a putut dovedi nici o legătură între el și Cantacuzino. Împărăteasa însăși de la o vreme s-a convins că toate acuzațiile patriarhului sunt nedrepte și și-a schimbat sentimentele față de Palama, deși inimiciția ei față de Cantacuzino continua să fie foarte puternică.

Palama, întristat de războiul fratricid și privit cu răceală și cu bănuieli la curtea patriarhală și la cea împărătească, se retrage în mănăstirea Sfinților Arhangheli, așezată în afara orașului, de cealaltă parte a Cornului de Aur, pe unde

35. *Epist. ad monachos montis Athos* ... Cod. Par. gr. 1238, f. cit.
36. *Ibid.*

e Pera actuală[37]. Achindiniții în timpul acesta asaltează pe orice monah care vine în Constantinopol, silindu-se, și uneori reușind, să-l atragă de partea lor prin aceea că îi vorbeau altfel de cele întâmplate, argumentându-i cu locuri patristice răstălmăcite învățătura lor. Izbutesc astfel să înjghebeze o ceată destul de mare, care colinda străzile, vorbind pe la răspântii, intrând în casele demnitarilor și înveninând urechea lor și a soțiilor[38]. Patriarhul încuviințează agitația aceasta la început prin tăcere, apoi tot mai pe față; începu să fie văzut stând de vorbă cu Achindin, până ajunse să petreacă împreună cu el ziua și noaptea, purcezând în sfârșit la persecuția directă a lui Palama și a aderenților lui[39].

Agitația au început-o și de astă dată tot achindiniții, deși patriarhul își justifică măsurile contra lui Palama cu pretextul că acesta din urmă a reînceput polemica. Mai întâi aceasta ne-o spune Palama[40]. Ca dovadă citează și anumite cuvinte pe care i le-a transmis patriarhul prin cineva, pe la mijlocul postului Paștilor 1342, în mănăstirea Sfinților Arhangheli, cuvinte prin care patriarhul recunoaște că Achindin e cel care a reînceput agitația cu încuviințarea sa. "Patriarhul a trimis, zice, pe la mijlocul postului Paștilor, pe unul dintre bărbații demni de crezare, care, la vremea cuvenită, va da mărturie despre adevărul celor ce le spun. Trimițându-l pe acesta, patriarhul îmi comunică: "Mai înainte veneai să aduci omagii împăraților și mă vedeai și pe mine. Acum, după începutul războiului intern, lipsești foarte, și în

37. *Ibid. Antir. I contra lui Achindin*, Cod. Paris. gr. 1238, f. 81 r (vezi p. 150, nota 81). Mikl.-Müll., *op. cit.*, p. 247, în tomul din febr. 1347; Filotei, *op. cit.*, col. 602; Palama, *Ep. către Filotei*, Cod. Paris. 1238, f. 295 v.

38. Palama, *Antir. I*, cod. și f. cit.

39. Filotei, *op. cit.*, col. 603. Tomul din febr. 1347, în Mikl.-Müll., *op. cit.*, I, p. 247. Palama, *Epist. către monahii din Athos*, cod. cit., f. 298 v. Același, *Ep. către Filotei*, cod. cit., f. 295 v.

40. *Ep. către Filotei*, cod. cit., f. 295 v.

inima împărătesei s-a ivit bănuiala că înclini spre partea opusă. Mai ales că la început te arătai trist de cele ce se întâmplă. Vino la mine şi vom merge la ea împreună şi vei vorbi hotărât, arătându-te de acord cu noi asupra întâmplărilor de acum. De vei face acestea toate, îţi va fi bine din partea noastră...". La sfârşit adaugă şi aceasta, că deoarece Achindin a început să bârfească şi să agite ca şi mai înainte, "numai să te arăţi aici, că îl vom certa mai aspru şi vom face să înceteze aiurelile acestea"[41].

Aceasta rezultă şi din firea lucrurilor. Dacă Palama s-ar fi apucat iar să agite chestiunea şi să polemizeze în scris, ar fi făcut-o încă dinainte de-a începe războiul civil, cât timp era ocrotit de Cantacuzino. Dacă n-a făcut-o în timpul acela, ci numai după ce ocrotitorul lui e declarat duşman al împărătesei şi petrece departe de Constantinopol, e semn că acum începuseră alţii să atace învăţătura susţinută de el. Iar dacă totuşi Palama a început, sau, mai bine zis, a continuat să agite chestiunea îndată după al doilea sinod din 1341, cât timp era Cantacuzino puternic, de ce n-a fost oprit *atunci* de patriarh? Se va zice: pentru că atunci patriarhul nu putea. Dar aceasta ar însemna că sinodul de sub Cantacuzino i-a dat toată dreptatea învăţăturii lui Palama, ceea ce iar nu recunosc achindiniţii.

În realitate, după mărturia lui Palama, ştim că până la începutul războiului civil nu s-a mai dezbătut această chestiune. Cine putea începe în noua atmosferă agitaţia pe o astfel de temă? Desigur, nu Palama, despre care ştim de altfel că, bănuit de toţi, se retrage într-o mănăstire afară din oraş, de unde nu mai iese o jumătate de an. Dimpotrivă, pentru Achindin se arătau acum toate şansele de a-şi lua revanşa asupra celui socotit prieten al lui Cantacuzino. Numai în ceea ce-l priveşte pe Achindin se poate explica de

41. Aceeaşi epistolă, f. 296 r.

ce începe numai acum agitaţia şi n-a început-o mai curând. Ceea ce spune Achindin[42] despre Palama, că "străbătea lumea declarând că toate scrierile lui au fost confirmate sinodal", nu corespunde realităţii, cel puţin cât priveşte timpul de după începutul războiului civil.

Şi apoi, e foarte curios să persecuţi pe cineva şi să-l închizi numai pentru că ar fi început o discuţie, iar pe cel care continuă să discute acea chestiune în scris şi oral să-l ocroteşti şi să-i faci toate hatârurile. Căci pe Achindin, care polemiza aprig cu isihaştii, patriarhul îl susţine şi-i acordă ranguri bisericeşti. Dacă persecuţi pe cel ce-a început discuţia, înseamnă că o faci numai pentru a evita certurile şi tulburările. Dar atunci, trebuie să opreşti şi pe adversar. Când însă sprijini pe adversar, se dovedeşte că nu acesta ţi-e scopul, ci acela de a face să triumfe protejatul tău[43].

Sigur, e de neînchipuit ca isihaştii să nu fi arătat tomul şi să nu fi spus peste tot că sinodul le-a dat dreptate. De la acesta nu-i oprea nici tomul. Dimpotrivă, o dată ce tomul li se dăduse ca dovadă pentru lume că învaţă corect, stătea în firea lucrurilor să-l arate. Dar în scris nu s-au mai manifestat. E drept că nu ştim care scriere a apărut întâi după sinod, dar după mărturia lui Palama, Achindin a început întâi să scrie[44]. Se vede şi de acolo că toate scrierile lui Palama contra lui Achindin sunt provocate de scrieri ale acestuia sau se prezintă ca răspunzând agitaţiei pe care o face Achindin după sinodul al doilea. Isihaştii au cerut în diferite

42. *Cuv. cit. către patriarh şi sinod*, T. Uspenski, *op. cit.*, p. 90.

43. *Epistola către Filotei*, cod. cit., f. 295 v.

44. Vezi p. 170, nota 40, precum şi *Antir. II*, cod. cit., f. 85 r.

Chestiunea cine a reînceput după sinodul al doilea polemica nu e, în definitiv, foarte importantă, căci ea nu poate constitui un motiv atât de grav, încât să aducă o condamnare din partea Bisericii. Am insistat asupra ei numai pentru a dovedi că această problemă de care se agaţă disperat patriarhul Caleca e fictivă.

rânduri patriarhului să-l oprească[45], dar rămânând fără rezultat, Palama a început să se apere.

Nu putem fixa cu toată precizia timpul în care a scris Palama fiecare din scrierile sale contra lui Achindin, dar pentru cele mai multe se poate indica un anumit răstimp destul de restrâns, în limitele căruia s-a compus.

Se pare că până la jumătatea postului Paştilor 1342, Palama n-a răspuns în scris lui Achindin. Solului pe care i-l trimite atunci patriarhul, invitându-l să vină la curtea imperială şi patriarhală ca să împrăştie bănuiala că e prieten al lui Cantacuzino, Palama îi dă misiunea să spună patriarhului, pentru ultima oară, că dacă nu opreşte agitaţia lui Achindin, va începe să informeze lumea despre această chestiune. Palama rămâne în mănăstire până la Duminica Floriilor. Apoi vine în Constantinopol ca să primească pe protosul Athosului (Isaac) în chiliile sale. După trecerea Săptămânii Mari, în Săptămâna Luminată se arată de câteva ori pe la patriarhie şi pe la curtea împărătească. Într-una din aceste zile, fiind la împărăteasă şi adunându-se patriarhul şi mai mulţi demnitari ai statului, a venit vorba despre o chestiune în care Palama a fost nevoit să-i combată pe toţi, atrăgându-şi şi mai mult duşmănia patriarhului. Se pare că era vorba de războiul care se purta cu Cantacuzino. Palama a rămas totuşi în Constantinopol până la Duminica Tuturor Sfinţilor, prima după Rusalii[46]. Aceasta trebuie să fi căzut în 1342 pe data de 26 mai, pe stil vechi.

45. *Epistola către Filotei*, cod. cit., f. 295 v. Acest lucru îl cere Palama patriarhului şi la mijlocul postului Paştilor 1342, din mănăstirea Sfinţii Arhangheli, declarând că de nu va opri agitaţia achindinistă, va începe să se apere. *Ibid.*, f. 296 r. După cum se vede de aici, Palama n-ar fi început polemica în scris cu Achindin decât după postul Paştilor 1342.

46. *Ad Philotheum*, cod. cit., f. 295 v.

Tocmai acum au sosit în Constantinopol Protosul Isaac, egumenul Lavrei, Macarie, Isidor, viitorul patriarh al Constantinopolului, Sava din

În timpul acesta, poate chiar începând de pe la jumătatea Postului Paștilor, Palama și-a compus primele răspunsuri la atacurile lui Achindin. Cât stă acum în Constantinopol compune *Întâiul Antiretic* contra scrierilor lui Achindin[47] și probabil și pe *al II-lea,* dacă nu după plecarea la Heracleea. Dar încă înainte de *Întâiul Antiretic* compusese tratatul *La ce se referă unitatea în Dumnezeire și la ce deosebirile?,* pe baza "Numirilor divine", cap. 2, a lui Dionisie Areopagitul[48].

Vatoped, Lazăr, egumenul mănăstirii Filotei ș.a., fiindcă le scrisese Cantacuzino să vină să mijlocească pacea. *Cant. Hist.,* PG 153, col. 900-1. Cantacuzino le scrisese în Athos pe când era sub zidurile cetății Peritheorion, unde a venit curând după 5 martie 1342 (*Op. cit., col.* 888).

Partida împărătesei și a patriarhului, ca să slăbească pe monahi, îi ține câtva timp în Constantinopol, silindu-i să nu stea la un loc, căutând să-i câștige contra lui Cantacuzino, apoi îl face pe Macarie mitropolit al Salonicului, pe Protos îl închide în mănăstirea Petra, pe Sava, în mănăstirea Chora, iar pe cei mai inofensivi îi trimite îndărăt (*Cant. Hist.,* col. 904). Dar aceasta s-a întâmplat mai târziu. În iunie, când fuge Palama în Heracleea, monahii așteptau nerăbdători un răspuns la solia de pace, nefiind încă închiși. La începutul anului 1343 erau încă tot în Constantinopol, refugiați în Sfânta Sofia, care avea dreptul de azil. De acolo au fost scoși prin aprilie, unii fiind închiși, și alții trimiși la mănăstirile lor (Tomul achindinist din iulie 1347, PG 150, col. 880, și ep. lui Palama către monahi, Cod. Paris, 1238, f. 299 r-v).

47. Când scrie acest Antiretic e în Constantinopol, căci zice "capitala aceasta". Dar și după ce petrecuse un timp la mănăstirea Sfinții Arhangheli, căci vorbește de faptul acesta ca de ceva trecut. Cod. Par. gr. 1238, f. 81 r. Nu poate fi scris acest Antiretic nici numai după ce e adus din Heracleea, după oct. 1342, căci deja în Antir. II spune că n-a trecut nici un an de la emiterea tomului sinodal, întâmplat, cum știm, în august (1341, Cod. Par. gr. 1238, f. 85 v). Întâiul Antiretic se află în Cod. Par. gr. 1238, f. 72 v-84 r. Toate cele șapte Antiretice, având înainte scrierea către mitropolitul Atanasie al Cizicului și Πωσαχῶς ἡ θεία etc., se află în Cod. Laud. 87, f. 214 r-337 v. De asemenea în Coisl. 98. Titlurile, cuvintele începătoare și capitolele tuturor se află reproduse în Migne PG 150, col. 807-828, în descrierea făcută de Montfaucon, Cod. Coisl. 98. Antir. I se află și în Cod. Dionis. 200 (Athos, 3734), ca al șaptelea tratat în codice. Antir. II se află în Cod. Par. gr. 1238, f. 84 v-103 v.

48. Că a scris-o mult înainte ne-o spune în Antir. I, cod. cit., f. 83 v. În toți codicii mss. scrierea aceasta precede imediat Antireticul I și se

Concepuse de la început planul mai multor Antiretice[49], dar evenimentele nu i-au mai permis să-l realizeze acum, căci *Al treilea Antiretic* este compus la o dată mai târzie. Din timpul acesta mai datează cele două dialoguri: *Dialogul ortodoxului cu Varlaamitul*[50] și *Teofanes*[51], dacă nu înainte de toate cele trei scrieri amintite, cel puțin înainte de *Antireticul II*[52]. Dar mai înainte de cel de-al doilea dialog (foarte probabil că și primul) a fost scris tratatul în două părți: *Apologie mai pe larg. Despre lucrările dumnezeiești și împărtășirea de ele*[53]. Simplificând puțin, am putea spu-

numără ca λόγος δεύτερος, iar Antir. I, ca λόγος τρίτος (*Scrisoarea către Atanasie al Cizicului*, ca λόγος πρῶτος). Scrierea aceasta se află și în Cod. Par. 1238, f. 65 v-72 v și în Cod. Dionis. 200, ca a șasea în codice.

49. Planul acesta îl anunță în încheierea Antir. I, cod. cit., f. 83 v.

50. Cod. Paris. 1238, f. 213 r.-224 v; Coisl. 99, vezi descrierea și titlul în PG 150, 829; Cod. Ambros. 457 (I 24 sup.), f. 54 r-88 r.

51. E publicat în PG 150, col. 909-960; Cod. Paris. 1238, f. 224 v-235 r. Coisl. 99, vezi PG 150, col. 829. Cod. Ambros. cit. f. 88 r-119 v. Cod. Monac. 554, f. 3 v-59 v. În *Dial. ort. cu Varlaam*, se spune de sinodul din august 1341 că s-a ținut "anul acesta", cod. cit., f. 215 v, expresie folosită, tot pentru același lucru, și de Antir. II, cod. cit., f. 85 v. Aceasta înseamnă că nu trecuse un an de la acel sinod. Dar dialogul e scris după începutul războiului civil, și nu îndată după început, căci mișcarea lui Achindin câștigase aderenți mulți și de seamă (f. 218 r).

Dialogul *Teofanes* e scris după cel amintit, căci se prezintă ca al doilea (PG cit., col. 929). Ba chiar spune că în primul dialog s-a dovedit că ființa dumnezeiască nu se poate vedea și primi din fapturi, PG cit., col. 928. Ideea aceasta de fapt e combătută în Dial. I, cod. cit., 215 r-v.

52. Antir. II este provocat de dialogul "Περὶ τοῦ αμεθέκτου τῆς θείας φύσεως", care nu poate fi decât "Teofanes", atât după apropierea titlului, cât și după ideea ce-o remarcă Antir. II în el. Cod. cit., f. 95 v.

53. E citat în "Teofanes", PG cit., col. 928-9. Titlul întreg al acestui tratat a se vedea în PG 150, col. 827, unde se descrie Cod.Coisl. 99, în care se află. Se mai află în Cod. Paris. gr. 1238, f. 194 v-204 r (partea I) și 204 r-209 v; Cod. Ambros. 457 (I 24 sup.), f. 7 r-28 v (partea I) și f. 28 v-41 v (partea II); Cod. Laud. 87, f. 349 r ș.u. Tratatul care comentează un loc din Dionisie Areopagitul se referă deja la niște scrieri contra urmașilor lui Varlaam (fără să-i numească), Cod. Par. 1238, f. 71 v. Aceasta corespunde cu "Apologie mai pe larg...", singura în care nu numește pe Achindin cu numele, ci vorbește numai de urmașii lui Varlaam, iar pe patriarh îl numește încă θειότατος, cod. cit., f. 203 v, ceea ce nu se mai întâmplă în celelalte scrieri.

ne că tratatul din urmă și *Antireticul I* cu tratatul care îi premerge, scris pe baza lui Dionisie Areopagitul, sunt compuse mai întâi, sigur înainte de-a pleca la Heracleea. Apoi sunt scrise cele două dialoguri și *Antireticul II*, poate *Dialogul II* și *Antireticul II*, după plecarea din Constantinopol. În introducerea la *Antireticul I*, Palama se scuză că purcede la scris, arătând că nu face decât să se apere[54]. Se vede că *Antireticul I* apărea între primele scrieri.

Tot în timpul acesta pare să fi fost compusă și scurta scriere: *Varlaam și Achindin sunt cei ce taie greșit și ateu în două Dumnezeirea cea una*[55]. Precis însă nu-i putem stabili data între scrierile mai sus amintite. Altă mărturie intrinsecă nu avem, decât că e scrisă după tomul sinodal.

Toate aceste scrieri – ultima nu tocmai atât de clar – se prezintă ca răspunsuri la atacurile reîncepute de Achindin, așa că și din acest punct de vedere se dovedește neadevărată acuzația patriarhului că Palama ar fi reînceput polemica[56].

Tot din acest timp datează și câteva epistole, care și ele sunt numai răspunsuri la atacurile reîncepute ale lui Achindin. Printre ele epistola către Ioan Gabra[57], în care îi descrie o convorbire recentă avută cu un aderent al lui Achin-

54. Cod. cit., f. 73 r-v.

55. Vezi titlul în PG 150, col. 828, unde se descrie Cod. Coisl. 99, în care se află. Se mai află în Cod. Par. 1238, f. 210 v.-213 r. Faptul că în codici (Cod. Par. 1238, Cod. Ambros. 457 I, 24 sup., f. 45 v-54 r, Cod. Laud. gr. 87) se află după tratatul în două părți: "Despre lucrările ...", ba în Cod. Coisl. 99, f. 20 v-37 r e numit chiar "λόγος τρίτος" în raport cu acel tratat, ne face să credem că este scris după acela.

56. În scrierea "Despre lucrările dumnezeiești și împărtășirea de ele", Palama spune că Achindin și acum, după ce a fost condamnat de sinodul din 1341, "se ține de aceleași cuvinte". În dial. I iarăși se vorbește de marea agitație pe care-o face Achindin cu aderenții săi. Vezi cod. cit., f. 218 r.

Ce să mai spunem de Antiretice, care se prezintă ca un răspuns sistematic și amănunțit la scrierile lui Achindin? (Antir. I, cod. cit., f. 83 v.).

57. Cod. Par. gr. 1238, f. 244 v.-254 r.

din. Convorbirea a avut loc în mănăstirea unde petrecea Palama, deci sau în mănăstirea Sfinţilor Arhangheli din Pera, până la Floriile anului 1342, sau în mănăstirea Ioan Botezătorul din Constantinopol[58], după Floriile acelui an. După Rusaliile anului 1342 n-a putut avea loc, căci de-atunci Palama nu mai vieţuieşte într-o mănăstire, liber.

Convorbirea şi deci şi epistola datează de după dialogul I, căci achindinitul vine la Palama cu o scriere a lui Achindin în care acela combate acest dialog[59].

Dacă plasăm dialogul I în timpul de după Paştile anului 1342, când Palama locuia în Constantinopol, atunci şi convorbirea aceasta s-a ţinut într-o mănăstire din Constantinopol. În timpul acesta existau deja multe scrieri de-ale lui Achindin, dar autorul lor se îngrijea să nu ajungă în mâinile lui Palama sau ale altuia care le-ar fi putut combate[60].

Cel căruia i se adresează, un bărbat de cultură distinsă, îi ceruse lui Palama informaţii asupra doctrinei lui Achindin. Trimiţându-i-le prin această scrisoare, Palama îl îndeamnă să le îmbrace în scrisul lui talentat şi-i doreşte să rămână neatins de ideile stricătoare de suflet ale lui Achindin[61]. Acest bărbat cultivat poate să fie fratele lui Mihail Gabra, despre care ştim că a avut un frate cu numele Ioan. Dar poate să fie şi altcineva[62]. Nu ştim dacă a rămas acest

58. *Invect. in patr. Theopolit.*, cod. cit. f. 284 r.

59. Vezi f. 244 v.

60. Trimisul lui Achindin, văzând că Palama cunoaşte şi alte scrieri ale aceluia, care erau ţinute secret, l-a întrebat cu mirare de unde le cunoaşte, căci acela îşi ţinea scrierile "izvorâte şi închise cu lacăte" f. 252 r. Despre metoda aceasta a lui Achindin va mai fi vorbă. A practicat-o şi Varlaam.

61. F. 253 v-254 v.

62. R. Guilland, *Coresp. de N. Gregora*, p. 354. M. Treu, *Der Philosoph Joseph*, Byz. Zeit. VIII, 51, foloseşte ep. 441 a lui Mihail Gabra, scrisă lui Iosif Filosoful când acesta trăia încă (între 1323–1330), în care vorbeşte de fratele său mort. Deci n-ar fi Ioan Gabra din epistola lui Palama fratele lui Mihail Gabra.

Ioan Gabra tot timpul aderent al lui Palama, sau a devenit, ca şi presupusul său frate, achindinist.

Din ultima parte a răstimpului acesta – sau chiar după ce este adus în octombrie 1342 din Heracleea – datează şi epistola către Arsenie Studitul[63]. Căci Palama se aşteaptă de acum la toate persecuţiile şi suferinţele din partea autorităţii bisericeşti şi politice. Aceasta corespunde perfect datelor amintite. Ura patriarhului, la început mai uşoară şi mai voalată, a mers crescând după Paştile anului 1342, încât Palama se vede silit să fugă la Heracleea prin iunie, de unde e adus cu forţa prin octombrie.

De tomul aghioritic Palama spune în epistolă că l-a compus înainte cu doi ani[64]. Pe de altă parte, ştim că tomul a fost semnat pe la Sfânta Marie din anul 1340.

Sfântul Grigorie rămâne în Constantinopol, cum am văzut, până la Duminica Tuturor Sfinţilor, 26 mai, pe stil vechi. Îndată după aceea se retrase iar în mănăstirea situată unde e Pera actuală, dar alungat de zgomotul pe care îl făceau vara cei ce se pregăteau pentru a naviga spre Marea Neagră, se izolează mai departe de mare, în nişte locuri liniştite, unde se mai păstrau coloana lui Daniil Stâlpnicul

Tot Treu, *ibid.*, p. 50, spune că fratele mort al lui Mihail Gabra nu e sigur că se chema Ioan – das ist vermutlich Johannes Gabras. În cazul acesta, ar putea fi Ioan Gabra frate al lui Mihail Gabra, dar nu cel mort. Însă R. Guilland, *op. cit.*, p. 334 spune sigur că fratele mort al lui Mihail Gabra se chema Ioan şi se întemeiază pe ep. 30 din Boissonade, An. Gr. Nova. Epistola către Ioan Gabra se mai află în Cod. Coisl. 99, f. 77 v-94 r. Vezi PG 150, col. 831-2; Cod. Laud. 87, f. 397 v-406 v; Cod. Ambros. cit., f. 146 v-174 v.

63. Cod. cit., f. 264 r-269 v; Laud. 87, f. 421 v.-422 v.; Ambros. cit., f. 232 r-240 v.; Coisl. 99, f. 122 r-145 r.

64. Cf. f. 264 r. Cum se vede, tomul aghioritic e scris de Palama, şi nu de Filotei, cum zice M. Jugie, *art. cit.*, p. 407. Tot de aici se vede că tomul n-a fost scos la iveală numai în 1344, cum i-ar plăcea lui M. Jugie, *ibid.* Nu-i nici un motiv să ne îndoim că n-a fost arătat încă la sinodul din iunie 1341, cum adevereşte şi Cantacuzino.

(† 493) şi locuinţe de-ale vechilor isihaşti[65]. De abia trecu însă o săptămână (aşadar prin 3-4 iunie), că şi află că l-a căutat la mănăstirea Sfânţii Arhangheli un slujitor bisericesc. Sfântul Grigorie se coboară a doua zi în Constantinopol, la monahii care-i erau prieteni din mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, întrebându-i de ce-a fost căutat. Aceia îi spuseră, binecuvântând pe Dumnezeu că n-a fost găsit: Te-au căutat să te ducă la aşa-zisul sinod, la care n-a fost convocat nici un ierarh dintre cei ce participă de obicei, iar dintre demnitarii laici, numai tinerii înrudiţi cu împărăteasa Cumnena, care au dus cu ei şi o ceată de slugi; au mai participat Achindin cu o seamă de foşti ucenici de ai lui Varlaam şi mai mulţi monahi aderenţi de ai lui, dintre care unii aveau sub rasă ciomege zdravene. Voiau să te ducă cu binele, fără să ştie nimeni, ca să te condamne, şi apoi să te biciuiască[66].

Împărăteasa Chumnena, despre care e vorba, este fiica înaltului demnitar bizantin, poligraful Nichifor Chumnos, Irina. Născută la 1292, la 1304 s-a măritat cu Ioan Paleologul, fiul împăratului Andronic II Paleologul, intrând astfel în familia împărătească. Bărbatul ei murind însă în 1309, s-a călugărit, luând numele de Evloghia, restaurând şi conducând mănăstirea de femei "Mântuitorul Hristos" din Constantinopol. Pentru ajutorul pe care l-a dat achindiniţilor, aceştia au venerat-o după, moartea întâmplată pe la 1360, ca pe o sfântă[67]. Stareţa aceasta trebuie să fi fost sprijinul

65. *Ep. către Filotei*, cod. cit., f. 296 v.-297 r. Se vede că era aproape portul. Despre Daniil Stâlpnicul şi despre locul unde-şi avea columna, vezi H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris, 1923, p. XXXV-LVIII.

66. Ep. cit., f. 297 v.

67. V. Laurent, "Une princesse byzantine au cloître: Irène Eulogie Chumnos Paléologine, fondatrice du couvent de femmes: τοῦ Φιλανθρώπου Σωτῆρος", în *Echos d'Orient*, ian.-martie, 1930, p. 29 ş.u. Despre Nichifor Chumnos, vezi: R. Guilland, *op. cit.*, p. 317-324.

cel mai puternic al lui Achindin, căci Palama, care nu vorbește decât aproape numai de cele trei căpetenii succesive ale partidei adversare, de Varlaam, Achindin și Nichifor Gregora, o atacă de câteva ori cu foarte multă vehemență. Chiar într-o epistolă din timpul acesta o aseamănă cu Isabela și cu Eudoxia[68].

Auzind Sfântul Grigorie aceasta, fu gata să meargă la patriarh să se anunțe. Monahii ceilalți îl opriră însă, dar el se arătă totuși în oraș mai multe zile, însoțit de unul sau altul dintre prietenii săi. Într-o zi, fiind cu protosul Muntelui Athos, veniră doi servitori bisericești și-i spuseră că împărăteasa și fiul ei doresc să meargă până la palat. Ispitindu-i mai cu de-amănuntul, Sfântul Grigorie află că nu împărăteasa îl cheamă, ci patriarhul, căci împărăteasa ar fi trimis slujitori de la curte, nu de la patriarhie. Trimise deci patriarhului vorbă că, deoarece e vremea prânzului și numai poate ține sinod, se va duce a doua zi dimineața. Protosul trimise însă pe egumenul mănăstirii Filotei din Athos, Lazăr, la patriarh, să-i spună că dacă a chemat pe Palama pentru altă chestiune, se va duce; dacă însă l-a chemat pentru tulburările pricinuite de Varlaam și Achindin, atunci chestiunea aceasta nu-l privește numai pe Palama, ci pe toți creștinii și mai cu seamă pe monahii din Muntele Athos. Patriarhul să fixeze o zi în care să se adune sinodul pentru dezbaterea acestor lucruri și să-i anunțe cu câtva timp înainte pe monahi, ca să vină toți și să se clarifice chestiunea. Egumenul Lazar se întoarse curând cu nomofilaxul și sacheliul bisericii, spunând că patriarhul nu se gândește să convoace un sinod pentru chestiunea aceea, ci cere numai scrierile referitoare la ea. Palama voi iarăși să se ducă la patriarh, dar monahii îl făcură să aștepte să se ducă ei întâi, fără el, ca să vadă despre ce e vorba. Ajunși

68. În *Epistola către Arsenie Studitul*, f. 269 r.

la patriarh, îi aduseră aminte de sinoadele care au aprobat învățătura lui Palama și de tomul sinodal dat în favoarea lui.

Patriarhul îi ascultă câtva timp, dar de la o vreme izbucni, spunând: Am aflat cine-i Palama, a fost prins un monah de-al lui mergând spre Cantacuzino și ducând patru scrisori de la el, două către Cantacuzino și două către Asani. Monahii răspunseră că știu sigur că aceasta e o calomnie. Să-l aducă în fața lor pe monahul care a fost prins. Patriarhul însă i-a expediat mânios. Venind ei la Palama, îl îndemnară să plece din Constantinopol, căci îl paște moartea. Palama plecă la Heracleea, cam prin 15 iunie, pe stil vechi[69].

Achindin[70], Caleca[71] și patriarhul Ignatie al Antiohiei[72] îl acuză pe Palama că a fugit de sinod. Cum vedem însă din epistola către Filotei și din alte scrieri compuse prin 1345, Palama susține, cu mărturii, că a cerut un sinod la lumina zilei, la care să participe arhiereii obișnuiți. El a evitat numai conciliabulele la care participau numai aderenții lui Achindin și s-a ferit de loviturile clandestine pe care era dispus patriarhul și achindiniții să i le dea. Într-o vreme în care cea mai mică bănuială de prietenie cu Cantacuzino era urmată de închisoare sau de moarte, era firesc ca Palama să caute să pareze asemenea eventualități.

La Heracleea, unde petrece cu totul izolat, nu este lăsat însă să stea decât ca la patru luni[73]. Pe la începutul lui oc-

69. Toate aceste întâmplări le descrie Palama în epistola către Filotei, cod. cit., f. 297 r-v, și, în parte, în *Invect. în patr. Theopol.*, cod. cit., f. 284 r-v, unde găsim și amănuntul că patriarhul a trimis la Palama și pe nomofilax și sacheliu, pe care Palama îi ia ca martori.

Cei doi Asani sunt Ioan și Manuil, fiii lui Andronic, care era socrul lui Cantacuzino. Cant., *Hist.*, PG 153, col. 850, 868. Pe când aceștia luptau de partea lui Cantacuzino, Andronic, tatăl lor, și frații acestuia, Constantin și Isaac, erau în Constantinopol de partea împărătesei. Cant. PG 153, 805.

70. T. Uspenski, 90-1.

71. Περὶ τοῦ τόμου, PG 159, col. 901-2.

72. *In patr. Thopolit. invectiva*, cod. cit., f. 284 r.

73. *Epistola lui Palama către monahii din Athos*, cod. cit., f. 298 v.

tombrie[74], patriarhul aflând unde se află, trimite un demnitar împărătesc să cerceteze ce face acolo și să-l aducă la Constantinopol[75]. Demnitarul se prezentă la chilia lui Palama, perchiziționând cu de-amănuntul încăperea, ca să găsească scrisori de-ale lui Cantacuzino; chemă și pe primarul orașului, cercetând împreună cu cine a stabilit legături Palama în timpul petrecerii sale în Heracleea și se întocmi un proces verbal, în care se atesta că nu s-a găsit nimic compromițător la el și că n-a avut legături în cele patru luni cu nimeni, decât cu tovarășul de chilie, care-l servea[76]. Acesta e Doroftei, însoțitorul nelipsit al lui Palama[77]. Curajul cu care se referă Sfântul Grigorie numai cu puțin mai târziu la mărturia demnitarului împărătesc și la procesul-verbal întocmit cu acea ocazie întărește afirmația lui că a fost adus de la Heracleea pentru o chestiune politică, și nu, cum susțin Achindin[78], Caleca[79] și patriarhul Antiohiei, Ignatie, pentru a fi judecat de sinod ca unul ce a fugit și nu încetează să propovăduiască doctrine eronate[80]. Iar dacă n-a fost adus din motivul acesta, nici n-a fugit din pricina lui.

Palama fu adus la palat. Întâi a intrat numai funcționarul ce-l adusese, raportând împărătesei și predându-i procesul-verbal de anchetă, care a fost citit în prezența patriarhului și a demnitarilor civili. Cei din urmă, după lectura procesului-verbal, au zis: Dacă-i nevinovat, să i se dea drumul. Patriarhul însă se opuse și după ce plecară ceilalți demnitari îl predă pe Palama soldaților și-l închise într-o

74. *In patr. Theop. invect.*, cod. cit., f. 285 r.
75. *Epistola către monahii din Athos.* Cod. cit., f. 298 v.
76. *Epistola către monahi.* Cod. cit., f.98 v-299 r. Acest episod îl istorisește Palama și în *Invectiva in patr. Theop.* Cod. cit., f. 284 v-285 v.
77. Filotei, *op. cit.*, col. 603.
78. Cuv. cit. către patr. și sinod, T. Uspenski, 91.
79. Περὶ τοῦ τόμου, PG 150, col. 902.
80. *Invect. in patr. Theop...* Cod. cit., 284 v.

mănăstire. Dar Sfântul Grigorie plângându-se după câteva zile marelui duce Apocaucos, acesta porunci soldaților să nu-l mai păzească. Patriarhul, auzind, îl scoase din mănăstirea aceea și-l aduse într-una mai aproape de el, poruncindu-i să nu iasă din chilie, nici să nu intre cineva la el[81]. Mănăstirea din urmă se numea "A celui Necuprins", cum ne informează Achindin, care spune că a fost închis în această mănăstire ca să învețe că e necuprins Dumnezeu[82]. Dar se vede că porunca de-a nu comunica cu nimeni nu s-a putut ține, căci tot Achindin ne spune că în timpul acesta Palama își propaga, prin cei ce-l vizitau, și mai cu efect învățătura, încât arhierei, monahi și unanimitatea laicilor se lasă câștigați de aderenții lui Palama[83].

Atrăgând astfel asupra lui Palama și a monahilor veniți din Athos adversitatea curții imperiale și a cercurilor conducătoare, patriarhul Caleca putea acum lovi în ei liber și din latura religioasă. Începu să se adune la consfătuiri cu Achindin și cu ceilalți ucenici ai lui Varlaam, plănuind măsuri contra lor[84]. În fața amenințărilor, monahii, vreo doisprezece la număr, se refugiază în Sfânta Sofia, care avea drept de azil. Palama îi imită, petrecând cu ei două luni (se pare că monahii se refugiaseră înainte de Palama). Pe monahi patriarhul i-a îndemnat să iasă de acolo cu anumite promisiuni viclene, după care pe unii i-a închis, iar pe alții i-a trimis la mănăstirile lor, iar ceva mai târziu pe Palama l-a răpit cu forța și l-a aruncat în închisoarea publică, nesocotind așezământul propriei lui Biserici[85]. Aceasta s-a întâmplat "la mijlocul primăverii"[86], adică pe la jumătatea lui aprilie 1341.

81. *Ep. ad monachos*, cod. cit., f. 299 r.
82. Cuv. cit., Uspenski, 91.
83. *Ibid.*
84. *Ep. ad monachos*, cod. cit., f. 299 r.
85. Ep. cit., f. 299 r-v. Vezi textul înainte la p. 154, în notă. Vezi și tomul achindinist din iulie 1347, PG 150, col. 880.
86. *In patr. Theop. invectiva*, cod. cit., f. 285 r.

Achindiniţii[87] susţin că întemniţarea s-a făcut din pricina ideilor lor dogmatice. Palama aduce martori împotriva acestei alegaţiuni, încă pe când era întemniţat, pe împărăteasă, pe panhypersevastul Isaac Asan, unchiul împărătesei, pe marele duce Apocaucos şi pe toţi ceilalţi demnitari[88]. Motivul ascuns va fi fost pentru Caleca şi cel dogmatic, dar cel legal, cel pe faţă, a fost acuzaţia de cantacuzinism. Altfel, n-ar fi putut fi întemniţaţi în închisoarea statului. Şi apoi, mai târziu, când împărăteasa a luat măsuri contra lui Achindin din pricina ereziei lui, pe Palama continuă să-l lase în închisoare, ceea ce înseamnă că ea deosebea între chestiunea dogmatică şi cea politică.

Cât a stat Palama în Sfânta Sofia nu s-a ţinut nici un sinod în chestiunea ce-l privea, ca şi mai înainte. Cel puţin nu s-a ţinut unul regulat, convocat legal, ţinut pe faţă. Palama în tot timpul acesta a cerut un sinod, ca să nu mai poată fi persecutat pe nedrept[89]. Din aceasta iar se dovedeşte că nu pentru motive dogmatice a fost închis, căci pentru aceasta se cerea să fie întâi condamnat de un sinod. După Achindin, s-au ţinut înainte de a fi adus din Heracleea în două rânduri sinoade şi s-au ars scrierile lui Palama[90].

E foarte probabil că unele din scrierile lui Palama datează din jumătatea de an scursă de când a fost adus din Heracleea până ce-a fost închis în temniţa publică.

De când petrecerea în Sfânta Sofia pare să dateze epistola către *Damian filosoful*[91], în care se combat iambii lui Achindin[92].

87. Aşa, patr. Antiohiei, Ignatie (*In patr. Theop., ibid.*), tomul din iulie 1347, *ibid.*, Achindin, la T. Uspenski, *op. cit.*, p. 96.

88. *In patr. Theop., ibid.* Proclamarea lui Isaac Asan panhypersevast s-a făcut odată cu încoronarea lui Ioan Paleologul. Cant., PG 153, col. 909.

89. *In patr. Theop.*, f. 284 v.

90. *Cuv. către patriarh şi sinod.* T. Uspenski, *op. cit.*, p. 91.

91. Cod. monac. 213, f. 1 r-10 r, Cod. Coisl. 98, f. 196 v-203 v, Cod. Coisl. 100, f. 1 r-9 v.

92. Autorul spune că a trimis celui căruia i se adresează primul din Antireticele sale, neavând vreme să le transcrie şi pe celelalte. Însă acesta

În epistolă se face pomenire de scrieri de-ale lui Achindin către sinod[93], care nu pot fi decât *Cuvântul* lui *către patriarh și sinod*, scrisă foarte probabil când era Palama refugiat în Sfânta Sofia[94]. Nu e probabil ca epistola să fie scrisă după ce e aruncat în închisoarea publică, fiindcă autorul s-ar plânge că e ținut închis, așa cum obișnuiește în celelalte scrieri din închisoare. Epistola aceasta se socotește ca al zecelea tratat al lui Palama contra lui Achindin, după epistola către Atanasie al Ciziculul, tratatul despre unitatea și deosebirile în Dumnezeire și cele șapte Antiretice. Al zecelea nu cronologic, ci după așezarea lor în manuscrisul original. Tot din timpul acesta pare să dateze și epistola *Către monahul Dionisie*[95]. Nu e cu totul exclus ca ambele epistole să dateze de mai târziu, de după Antireticul 7 contra lui Achindin.

Auzind că Palama a fost aruncat în închisoarea publică din palatul împărătesc, monahii din Athos scriseră patriarhului, împărătesei și autorităților civile[96], cerând să-l eli-

cerându-i o combatere a iambilor, îi trimite acum o respingere a unora dintre ei. O combatere a lor prin alți iambi spune că a făcut-o David, și el însuși a mai compus o combatere scurtă a lor prin scolii. (Iambii lui David Dysipatos se găsesc în Cod. Paris. gr. 1238, f. 49 r-52 v, în număr de 611, deși în titlu sunt indicați 618, și în Cod. Laud. 87, f. 209-214, în număr de 568. În Cod. Paris. gr. 1238 nu e indicat autorul, dar am constatat că sunt aceiași iambi). Cod. Coisl. 98 și 100 ff. cit.

93. Coisl. 100, f. 1 r.

94. T. Uspenski, *op. cit.*, p. 92. În acest *cuvânt* spune Achindin că Palama după ce-a fost adus de la Heracleea, "a fugit iarăși și șade până acum în siguranță", ceea ce numai după fuga în Sfânta Sofia se poate înțelege.

95. Cod. Monac. 213, f. 11 r-20 v, Cod. Paris. gr. 1238, f. 183 r-187 v, Cod. Coisl. 98, f. 204 r, 211 r, Cod. Ambros. cit., f. 200 v-211 v. Ambele în Cod. Laud. gr. 87, f. 342 v-347 r, și în Cod. Moscova 237.

96. Palama, *Epistola ad monachos*, Cod. Paris. gr. 1238, f. 298 r. *Epistola ad Macarium*, cod. cit., f. 29 v; Epistola a doua a lui Palama către fratele său Macarie, Cod. Coisl. 9, f. 178 v-179 r.

Într-o epistolă anterioară, se pare, probabil chiar înainte de a fi duși din Sfânta Sofia în temniță, Filotei, egumenul Lavrei, a încercat să

bereze. Aceasta, fără să le-o ceară Palama[97]. Scrisoarea trebuie să fi fost trimisă spre toamna anului 1344, căci patriarhul le răspunde în noiembrie 1344, când Palama încă nu fusese judecat. Epistola monahilor în loc să înduplece pe patriarh, l-a întărâtat și mai tare, încât a îndemnat pe împărăteasă să le răspundă, justificând întemnițarea lui Palama nu ca pretinsă lui alianță cu Cantacuzino, ci cu pretextul erorilor lui dogmatice[98]. Împărăteasa a făcut aceasta înșelată de patriarh că, scriindu-le așa monahilor, va abate ura lor de la ea asupra autorității bisericești. Patriarhului i-a reușit astfel o manevră abilă, putând prezenta de-aici înainte pe împărăteasa ca partizană a achindinismului și crezând chiar că împărăteasa, o dată ce a scris o astfel de epistolă, nu se va mai putea dezminți, opunându-se măsurilor luate de el contra învățăturii lui Palama[99].

A scris și patriarhul o epistolă atoniților, încercând să le dovedească prin născociri răutăcioase vinovăția lui Pala-

cheme pe monahii însoțitori ai lui Palama în Athos. Nu din rea voință, ci probabil fiindcă lupta în împrejurările de atunci i se părea ineficace. Vezi *Epistola către Visarion*, din închisoare, Cod. Coisl. 99, f. 178 r. Aluzia că monahii suferă acum pentru neam, se referă la faptul că sunt închiși pentru că au adus solia de pace de la Cantacuzino.

Între protestele pe care le trimit monahii din Athos este și unul către marele duce Apocaucos, avertizându-l să se teamă de judecata lui Dumnezeu. *Ep. către Filotei.* Cod. Paris. 1238, f. 293 v.

97. *Ep. ad Macarium*, Cod. Par. gr. 1238, f. 300 r.

98. Epistola a II-a a lui Palama către Macarie, *loc. cit*, la p. 185, nota 96.

99. *Ep. ad monachos,* Cod. Par. gr. 1238, f. 299 v. Știrea că împărăteasa și fiul ei scriu monahilor din Athos justificând întemnițarea prin erorile sale dogmatice o dă și N. Gregora, *Byz. Hist.* XV, 9, PG 148, col. 1025. Dar și Gregora socotește că întemnițarea lui Palama s-a făcut din motive politice, *Byz. Hist.* XV, 7, PG 148, col. 1009. La fel, Cantacuzino, *Hist.*, liber III, 99, PG 153, col. 1289. I. Stein, pe baza lui Gregora și Cantacuzino, încă socotește că din diplomație a scris împărăteasa Ana monahilor că Palama e vinovat în probleme dogmatice, nu politice. *Op. cit.*, p. 83 ș.u.

ma, atât din punct de vedere politic, cât şi bisericesc[100]. Palama, la auzul acestei veşti, s-a grăbit să scrie şi el trei scrisori în Athos. Cea dintâi, către Filotei, egumenul Lavrei[101], a doua, trimisă prin acelaşi curier şi fiind o continuare a primei, către monahii din Athos (propriu-zis către cei din Lavra)[102]. În amândouă istoriseşte cele ce a făcut de când a început polemica cu Variaam, arătând că nu e vinovat nici din punct de vedere dogmatic, nici politic. Tot cu această ocazie trimite şi prima epistolă către monahul Macarie, fratele său[103]. Acesta voise să vină la Constantinopol ca să-şi mângâie fratele şi să-l ajute pe cât se poate. Intervenţia monahilor atoniţi în scris, la autorităţile din Constantinopol, l-a făcut să renunţe la un drum care şi aşa ar fi fost ineficace[104].

Dinainte de aceste trei epistole şi înainte de moţiunea monahilor la autorităţi, trebuie să dateze epistola lui Palama către monahul Visarion, care era tot în Lavra Athosului[105]. În aceasta trimite mustrări egumenului Filotei pentru că a încercat să cheme în Athos pe monahii care suferă în Constantinopol cu Palama, iar fratelui Macarie îi transmite consolări pentru faptul că a trebuit să-şi amâne puţin

100. *Ep. către Filotei*, cod. 1238, f. 292 r; *Ep. ad monachos*, cod. cit., f. 298 r. Palama n-a văzut această epistolă, ci numai a auzit de ea, căci a fost scrisă şi trimisă în ascuns.

101. Cod. Par. 1238, f. 292 v-298 r. Cod. Coisl. 99 f. 162 v-173 r, cf. Migne PG 50, col. 832. Cod. Ambros. gr. 457, f. 276 r-289 v. Cod. Laud. 87, f. 422 v-447 v.

102. Cod. Par. 1238, f. 298 r-299 v. Cod. Coisl. gr. 99, sec. XV, f. 173 r-176 r. cf. Migne PG, *loc. cit.* Cod. Ambros. gr. 457, f. 289 v-294 r. Cod. Laud. gr. 87, sec. XV, f. 447 v-449 v.

103. Cod. Par. 1238, f. 299 v-300 r. Cod. Coisl. 99, f. 176 r-177 r, cf. PG *loc. cit.* Cod. Ambros. 457, f. 295 r-295 v. Cod. Laud. 87, f. 449 v-450 r.

104. Cod. Par. 1238, f. 300 r.

105. Cod. Coisl. 99, f. 177 v-178 v. PG *loc. cit.* Cod. Laud. 87, f. 450 r-451 r.

venirea la Constantinopol. Acestea nu se mai potrivesc după moțiunea monahilor în favoarea lui Palama, fapt care a îndemnat pe Macarie să renunțe cu totul la plecarea în Constantinopol.

Epistola patriarhului, care a provocat cele trei scrisori ale lui Palama, a fost compusă în noiembrie 1344[106].

Palama răspunde prin cele trei scrisori, în primăvara anului 1345, la doi ani de când e închis[107]. Puțin mai târziu, află că epistola aceasta a patriarhului nici n-a fost trimisă la Athos, căci tot ce se scria în ea era o pervertire a întâmplărilor pe care monahii le cunoșteau sub aspectul lor adevărat, din proprie experiență. Epistola a fost folosită numai în Constantinopol în cercul achindiniților și al celor ce nu cunoșteau evenimentele trecute[108]. În 4 noiembrie (într-o luni), același an, se ținuse un sinod în care a fost depus partizanul lui Palama, Isidor, mitropolitul ales al Monembasiei[109]. G. Mercati[110] și M. Jugie[111] socotesc că tot atunci a fost condamnat și Palama. E curios însă că Palama afirmă în scrisoarea către Filotei și către monahi (de prin 1345) că stă de doi ani închis[112], fără să fie judecat. Probabil că afirmația aceasta are să fie înțeleasă nu că nu se ținuse încă nici un sinod în chestiunea lui, ci în sensul că nu s-a ținut un sinod care să respecte toate formele legale. Curios mai este că nici patriarhul nu face amintire de condamnarea aceasta a lui Palama nici în epistola aceasta, în care vorbește numai de sinodul din 1341 și de întâmplările

106. Mikl.-Müll., *op. cit.*, p. 238-242.

107. *Ep. către monahi*, Cod. Paris. gr., f. 299 r.

108. *Contra patr. Ant.*, cod. cit., f. 274 r.

109. G. Mercati, *op. cit.*, p. 202-203, unde e publicat titlul actului de depunere a lui Isidor, după Cod. Berberin. gr. 291, f. 228 v-229 r. Din act nu s-a păstrat decât titlul.

110. *Op. cit.*, p. 204.

111. EO cit.

112. Cod. Par. 1238, f. 299 r.

până la întemniţarea lui, nici în cele trei explicări ulterioare ale tomului[113]. Totuşi tomul achindinist din iulie 1347 ("Ακούσατε φυλαί")[114], cât şi documentul antiohian de la 1376 aduc în strânsă legătură depunerea lui Isidor şi condamnarea lui Palama. În ultimul chiar se spune că amândouă evenimentele s-au întâmplat la acelaşi sinod. Disonanţa aceasta a izvoarelor pare să fie explicată, cred, în sensul că o condamnare formală a lui Palama n-a avut loc în noiembrie 1344, dar el era considerat ca atare de mai înainte, fără un act oficial anume. Patriarhul, în toate enciclicele sale, caută să-l socotească pe Palama condamnat prin însuşi tomul din 1341, ca unul ce a continuat, în pofida interzicerii din tom, să agite chestiuni dogmatice. Isidor fiind apoi depus şi pentru motivul că era partizan al lui Palama, în aceasta s-a văzut şi o confirmare a condamnării subînţelese a lui Palama.

Sinodul s-a ţinut cam pe ascuns[115] şi cu scandal. Purcezându-se la depunerea lui Isidor, câţiva arhierei cerură ca acela să fie mai întâi ascultat, după cum cer canoanele. Patriarhul, luând aceasta drept solidarizare cu Isidor şi uzând de puterea lui politică, îi excluse pe aceşti ierarhi din sinod şi îi întemniţă, dând eparhiile lor spre administrare aderenţilor săi[116]. Se poate totuşi ca aceasta s-o fi făcut arhiereii în chestiune câtva timp după sinod, şi în cazul

113. Aceste trei explicări ale tomului din 1341 sunt: *a)* cel care începe cu "ἡ μετριότης ἡμῶν" (PG 150, col. 891-894); *b)* "Ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ τόμου καταφανές" (PG 150, col. 902) şi *c)* una mai temeinică, în care combate şi doctrina lui Palama, dar care pare că s-a pierdut, rămânându-ne numai o respingere a ei de către Palama în Cod. Par. 1238, f. 287 r-292 r. Pe aceasta din urmă o numeşte Palama "al treilea antitom", f. 287 r. Prima şi a doua e sigur că nu s-au scris înainte de 1346, cum vom dovedi la locul potrivit.

114. PG 150, col. 880.

115. *In patr. Theop. invectiva,* Cod. Par. 1238, f. 285 v.

116. *Contra Ioannem Calecam...* cod. cit., f. 280 v.

acesta ei nu vor fi fost convocaţi la sinod, fiindu-le cunoscute sentimentele. Aceşti arhierei sunt desigur cei şase care semnează în septembrie 1346 acuzaţia contra patriarhului Caleca către împărăteasă: Matei al Efesului, Atanasie al Cizicului, Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei, Macarie al Hristopolei, Hariton al Aprei şi Ierotei al Lopadiului[117]. Nici unul din ei nu e iscălit în actul de depoziţie a lui Isidor, care e semnat de mitropoliţii: Iosif al Adrianopolei, Iosif (sau Mitrofan) al Patrelor vechi, Isaac al Maditelor, Calinic al Zigcheii, Calinic al Amastridei, Pavel al Xanthei, Sofronie al Dramei, Iosif al Tenedului[118]. Dovadă că cei şase mitropoliţi au fost întemniţaţi în toamna anului 1344 e şi faptul că în actele sinodale de după aceea (de pildă într-unul din aprilie 1345) nu mai apare nici unul dintre ei[119], pe când în cele dinainte (de pildă, în aprilie 1343) apare mitropolitul Aprei[120].

Isidor, care după sinodul din august 1341 fusese ales şi "ipopsifiat"[121] mitropolit al Monembasiei şi participa la sinoade, a fost depus din starea aceasta şi din cea de preoţie. Motivul a fost, pe lângă cel dogmatic, şi unul politic. Aceasta se aminteşte anume. Lui i se atribuie şi vina că a avansat în grad nişte clerici din eparhia sa neavând încă dreptul şi a permis să fie pomenit la liturghie ca un arhie-

117. PG 151, col. 770.

118. Vezi la G. Mercati, *op. cit.*, p. 202-203.

119. Mikl.-Müller, *op. cit.*, p. 242.

120. *Ibidem*, p. 237. Despre mitropolitul Matei al Efesului ştim tocmai din actul sinodal din aprilie 1343 că era în relaţii încordate cu patriarhul şi cu sinodul şi că nu voia să vină la sinod. Încordarea exista încă din 1342, şi M. Treu, *Matthaios Metropolit von Ephesos*, p. 6-9, o atribuie deosebirii de vederi în chestiunea isihasmului. Probabil că în aceeaşi situaţie se aflau şi ceilalţi patru mitropoliţi (afară de ai Aprei) încă de prin 1342, căci nici ei nu apar în actele sinodale.

121. Slujba de la vecernia dinainte de hirotonirea celui nou ales episcop.

reu care a fost hirotonit[122]. Caleca[123] şi tomul achindinist din iulie 1347 spun că atât lui Isidor, cât şi lui Palama li s-a cerut o mărturisire de credinţă. Palama dezminte această afirmaţie a patriarhului şi-i cere martori s-o dovedească. Tocmai de aceea au fost închişi cei şase mitropoliţi, pentru că au cerut să fie ascultat Isidor. De altfel, zice Palama, mărturisire am dat, căci cine nu ne-a auzit rostind adeseori simbolul credinţei?; iar dacă-i vorba de învăţătura pusă în discuţie de Varlaam şi Achindin, mărturisirea noastră este tomul aghioritic şi cel din august 1341 şi toate scrierile noastre în acea chestiune. De altfel, cum n-ar fi dat ipopsifiul Isidor mărturisirea obişnuită în momentul hirotonirii[124]?

Lucrul trebuie să se înţeleagă probabil aşa, că patriarhul a cerut lui Isidor să declare că se leapădă de învăţătura susţinută de Palama. Aceasta o şi spune clar tomul de depoziţie a lui Isidor[125]. Nu i s-a dat însă voie să-şi justifice punctul de vedere.

Actul de depunere a lui Isidor a fost semnat şi de patriarhul Antiohiei, Ignatie, care însă nu pare a fi luat parte la sinod[126]. Venit la Constantinopol în vara anului 1344, la trei ani după moartea împăratului Andronic III[127], el rămâne acolo până în 1345, iar la plecare adresează patriarhului Ioan Caleca un tom de condamnare a lui Palama. Tomul, ţinut ascuns pentru cei din Constantinopol, ca unul

122. Patriarhul despre tom, PG, 150, col. 903; G. Mercati, *op. cit.*, p. 199-200.

123. Πατρ. λόγος, PG 150, col. 893; Patr. despre tom, PG 150, col. 902.

124. *Contra Ioannem Calecam...* Cod. cit., f. 280 v-281 r.

125. G. Mercati, *op. cit.*, p. 200.

126. Că Ignatie n-a participat la vreun sinod antipalamist rezultă şi din faptul că în tomul pe care îl emite puţin mai târziu contra lui Palama, indicând toate sursele din care s-a informat despre erezia lui Palamă, nu pomeneşte nici un sinod la care ar fi participat.

127. *Contra patr. Ant.*, Cod. Par. 1238, f. 283 v.

ce conţinea neadevăruri ce nu se puteau debita celor ce fuseseră martori oculari ai evenimentelor, nu ajunge să fie cunoscut de Palama decât după un an de zile, fiindu-i trimis în Salonic[128], când compune o combatere a lui[129]. Cum rezultă din ea, Ignatie n-ar fi fost înainte în părţile Constantinopolului şi deci n-ar fi identic cu Ignatie căruia îi adresează Varlaam întâia şi a doua epistolă, pe la 1337, şi care era şi el arhiepiscop[130]. Palama îl întreabă pe Ignatie cu ce drept emite tomuri despre dogme în Constantinopol. Fără sinod nu se poate publica un tom, iar sinodul propriu nu şi l-a putut aduna pe teritoriu străin, nici la sinodul din Constantinopol n-a luat parte, căci altfel tomul s-ar prezenta ca fiind al ambilor patriarhi[131].

Încă înainte de-a descoperi tomul lui Ignatie, Palama descoperise un tom sau o epistolă enciclică a lui Ioan Caleca, deşi aceasta fusese emisă după tomul lui Ignatie[132]. Răspunsul la aceasta, compus înainte de combaterea tomului lui Ignatie, premerge şi în codici scrierea din urmă[133]. Răspunsul la această epistolă enciclică a lui Caleca

128. *Contra patr. Ant.*, cod. cit., f. 282 v.

129. Ea se află în Cod. Par. 1238, f. 281 v-287 r, sub titlul latinesc: *In patriarham Theopolitanum invectiva*, apoi în Cod. Coisl. 99, f. 143 r-153 r. Vezi PG 150, col. 832, unde e dat titlul grecesc. Cod. Ambros. cit., f. 258 r-267 r.

130. Identificarea aceasta a făcut-o Krumbacher şi o crede probabilă Schiro, *studiul cit.*, rev. cit., p. 343.

131. *Contra patr. Antiohiei*, cod. cit., f. 284 r.

132. *Contra patr. Antiohiei*, cod. cit., f. 285 r.

133. În Cod. Par. 1238 se află la f. 272 v-281 v. Numai aceasta poate fi combaterea de care vorbeşte Palama în combaterea tomului ignaţian, pentru că numai ea se referă la o scriere a lui Caleca în care e vorba şi de depunerea lui Isidor, de care se spune în combaterea tomului ignaţian că se vorbeşte şi în epistola lui Caleca. În combaterea aşa-zisului tom al treilea al lui Caleca, aflată în codici după combaterea tomului ignaţian, nu se mai vorbeşte de Isidor. Răspunsul din cod. 1238, f. 272 v e intitulat în latineşte: *Contra Ioannem Calecam Patriarham Constantinopolitanum cum is in Palamam et ejus sectatores litteras ad omnem Eclesiam scripsisset.*

(încep. "ἡ μετριότης ἡμῶν", PG 150, col. 891-894) nu s-a făcut cu mult înainte de combaterea tomului ignațian, ci numai după ce Palama aflase de acesta, deși îl socotea încă al patriarhului Caleca[134]. Combătută deci pe la începutul sau mijlocul anului 1346, scrierea aceasta a lui Caleca trebuie să fi fost întocmită cu câteva luni înainte. Cronologia nu se poate stabili cu toată precizia. Ea ar fi importantă, pentru că această epistolă a fost compusă într-un moment în care achindinismul căzuse din grația curții imperiale, iar persecuțiile contra palamiților fuseseră oprite. În orice caz, ea n-a putut fi scrisă mai târziu de începutul anului 1346. Conflictul între patriarh și curtea imperială pe tema religioasă a început deci încă de prin toamna anului 1345. (În primăvara anului 1345, când Palama scrie cele trei epistole în Athos, nu începuse)[135]. Lucrurile s-au dezvoltat astfel: Patriarhul Ioan Caleca, încrezându-se că împă-

Cea care e în cod. 1238 la f. 287 r.-292 r, după combaterea tomului ignațian, are titlul identic cu cea din Cod. Coisl. 99, f. 153 r-162 v, cf. Migne PG 150, col. 832 "Ότι παρεξήγησις..." sau, cum o numește cod. 1238 lat., *Contra Patriarham ac tomum ab eo scriptum*. Scrierea din Cod. Par. 1238, f. 272 v-281 v, și se pare că și cealaltă combatere a lui Caleca și a lui Ignatie, se află și în Cod. Laud. 87. Cod. Laud. 87 e cea mai completă colecție a scrierilor lui Palama. Cea din Cod. Par. 1238, f. 387 r-292 r se află și în Cod. Ambros. cit., f. 267 r-276 r.

134. *Contra patr. Caleca*, cod. cit., f. 279 r.

135. În scrisoarea a doua către fratele său Macarie, în care expune conflictul dintre patriarh, achindiniți și curtea imperială, Palama amintește că scrisoarea atoniților la autorități a fost trimisă "anul acesta". Cod. Coisl. 99, f. 178 v. Or, știm că epistola atoniților a venit la Constantinopol cel mai târziu prin septembrie-octombrie 1344.

Și după Nichifor Gregora relațiile între patriarh și împărăteasă au început a se răci prin toamna anului 1345, căci îndată după ce spune că s-a săvârșit vara lui 1345, povestește că patriarhul încercând să sfătuiască pe împărăteasă să se împace cu Cantacuzino, aceasta a început să se depărteze de patriarh. *Byzant. Hist.*, lib. XV, PG 148, col. 989-1000.

În epistola pe care o trimite Achindin partizanului său din Cipru, Lapithe, prin iunie 1345 (amintește în ea de recenta dărâmare parțială a Sfintei Sofia, întâmplată în 19 mai 1346, G. Mercati, *op. cit.*, p. 221,

răteasa e de acum cu totul de partea lui, a purces, prin toamna anului 1343 (după trimiterea celor trei scrisori ale lui Palama în Athos), să întărească și mai mult poziția lui Achindin, ridicându-l printre ierarhii Bisericii.

Întâi a voit să-l hirotonească diacon. Împărăteasa aflând, îl avertiză să se abțină de la această faptă care va aduce mare tulburare în Biserică. Patriarhul nu ținu seamă de avertisment și hirotoni pe Achindin diacon. De aici, mare agitație în oraș.

Patriarhul voia însă să-și urmeze în continuare planul, avansând pe Achindin până la treapta arhieriei. Încercă deci la curtea imperială să o facă iarăși pe împărăteasă defavorabilă palamiților. Străduințele îi fură zadarnice. Curentul pentru Palama se dezlănțuise cu toată puterea. Fu adunat senatul și, printr-un vot al lui, hirotonia lui Achindin fu declarată ilegală, consimțind și arhiereii fruntași printr-un act scris. Persecuțiile contra palamiților fură oprite, aderenții lui Achindin fură dezaprobați și rușinați, iar Achindin, condamnat la temniță, de care scăpă numai ascunzându-se prin peșteri, unde petrecea și prin februarie 1347[136]. Fap-

nota 2), vorbește de "tulburările" și de "furtunile" în mijlocul cărora se află, ceea ce nu era cazul cât timp partida lui era bine văzută la curtea imperială. Vezi la T. Uspenski, *Sinodic*, p. 75.

Achindin a încercat să recâștige favorurile împărătești printr-o mărturisire, în care declara că recunoaște sinodul din iunie 1341. Dar n-a putut înșela pe nimeni. *Antir. VI*, Cod. Par. 1238, f. 151 r.

Poate că acest conflict între împărăteasă și patriarh s-a produs după omorârea lui Apocaucos, marele prieten al lui Caleca, întâmplată în iunie 1345 (R. Guilland, *op. cit., p.* 301).

136. A doua epistolă către propriul frate (Macarie). Cod. cit., f. 179 r-v. (Epistola aceasta se mai află în Cod. Laud. 87, f. 451 v-452). Aproape cu aceleași cuvinte se povestesc faptele în combaterea encicliciii lui Caleca, Cod. Par. 1238, f. 274 r și 276 r, numai că acolo nu se mai pune nici o distanță de timp între hirotonirea lui Achindin ca diacon și hotărârea senatului. Se mai spune în plus că împărăteasa l-a condamnat pe Achindin la cazne și întemnițări. Tomul antiachindinist din februarie 1347, care redă cu aceleași cuvinte ale lui Palama episodul cu con-

tele acestea s-au întâmplat într-o lună sau două. Nu imediat după ce Achindin fu hirotonit diacon s-a întrunit senatul, ci numai când patriarhul intenţiona să-i dea gradele de hirotonie următoare[137].

Patriarhul nu se linişti. Ca să demonstreze că sinodul din iunie 1341 n-a condamnat doctrina lui Varlaam şi n-a aprobat-o pe a lui Palama, şi deci Achindin a fost hirotonit canonic, nefiind eretic, compuse enciclica ce începe "ἡ μετριότης ἡμῶν", trecând sub tăcere mai ales sinodul din august 1341, în care a fost condamnat Achindin[138].

Nichifor Gregora[139] afirmă despre conflictul între împărăteasă şi patriarh că s-a ivit pentru că patriarhul, descurajat de prelungirea războiului fratricid, începu s-o îndemne pe împărăteasă să se împace cu Cantacuzino, ceea ce împărăteasa nu voia. Nemaiavând încredere în patriarh, căută sprijin pentru politica ei contra lui Cantacuzino la palamiţi. M. Jugie[140] schimbă afirmaţia lui N. Gregora astfel: împărăteasa a luat de bun sfatul patriarhului şi a început, prin emisari secreţi, tratative cu Cantacuzino. Şi fiindcă cel din urmă punea drept condiţie a împăcării sacrificarea patriarhului, împărăteasa s-a executat.

Nu ştim cât poate fi de adevărată afirmaţia lui Gregora. Cantacuzino nu o confirmă. Dimpotrivă, îl prezintă pe patriarhul Caleca până la urmă ca duşman neîmpăcat al său, iar doctrina reprezentată de Palama o sprijină până la sfârşit. Presupunerea lui M. Jugie, că împărăteasa a întreprins tratative secrete cu Cantacuzino, iarăşi nu poate fi dovedită. Dimpotrivă, atât Gregora, cât şi Cantacuzino o prezintă pe

damnarea lui Achindin, adaugă că de pedepse şi de întemniţări a fugit Achindin ascunzându-se prin peşteri, unde se afla şi în febr. 1347. P. Uspenski, *op. cit.*, col. 718.

137. Combat. cit., f. 273 r.

138. Combaterea acestui tom, cod. cit., f. 276 r.

139. *Op. cit.*

140. "La controverse palamite", *EO cit.*, p. 411.

împărăteasă ca rezistând până la înfrângerea totală a lui Cantacuzino. De ce n-ar fi împărtăşit Cantacuzino eventualele tratative de împăcare, iniţiate de împărăteasă? Ar fi în atmosfera scrisului său s-o facă, deoarece îşi dă continuu silinţa să prezinte pe împărăteasă ca cea mai puţin vinovată de război, ca pe o victimă a influenţelor lui Apocaucos şi ale patriarhului. Şi apoi, oarecare rest de recunoştinţă tot i-ar fi rămas lui Cantacuzino faţă de patriarhul Caleca în caz că acesta ar fi fost primul factor provocator de pace.

Desigur, unele motive politice tot vor fi dictat împărătesei să rupă cu patriarhul şi să treacă de partea lui Palama. Dar cugetarea politică e atât de strâns fuzionată cu cea religioasă la împăraţii bizantini, că nu putem şti unde începe una şi sfârşeşte alta. Motivul politic determinant de a părăsi pe Caleca şi Achindin era însăşi evidenţa că altfel îşi pierde afecţiunea poporului. De altfel, împărăteasa numai un foarte scurt răstimp a luat poziţie contrară doctrinei palamite: între 1344–1345. Înainte, Caleca trebuia să recurgă continuu la minciuna că Palama şi adepţii lui îi sprijină pe Cantacuzini, ca aceasta să se lase înduplecată la măsuri contra lor. Nu putea renega aşa uşor împărăteasa atitudinea proisihastă a soţului ei. Şi nu degeaba toată strădania tomurilor lui Caleca era de a dovedi că sinodul din iunie 1341 n-a condamnat pe Varlaam şi n-a aprobat pe Palama.

Cantacuzino[141], ca şi palamiţii, aduce ca motiv al conflictului dintre patriarh şi împărăteasă, convingerea la care a ajuns aceasta, mai ales în urma tot mai deselor şi mai hotărâtelor manifestări ale ierarhilor şi credincioşilor, că învăţătura lui Palama este învăţătura Bisericii.

După scoaterea lui Achindin din rândul diaconilor, împărăteasa, crezând că a domolit zelul achindinist al partiarhului, îl lăsă în pace. Dar acesta nu se mulţumi numai să lanseze enciclica "ἡ μετριότης ἡμῶν", ci, după câtva timp,

141. *Hist.* lib. III, PG 153, col. 1289.

devenind vacant scaunul mitropolitan din Salonic prin moartea lui Hyacint I, întâmplată prin aprilie-mai 1346, ipopsifie un alt achindinist ca urmaș[142]. Și până acum patriarhul ocupase scaunele vacante cu achindiniți. Dar acum împărăteasa nu mai admite lucrul acesta. Îl mustră deci iarăși pe patriarh și-i interzise de a mai comite astfel de acte. Acesta, drept răspuns, îi prezentă împărătesei o carte pe care-o închegase din compilații din autorii achindiniți, acordând doctrinei acestora pentru prima dată girul său în mod manifest[143]. Această colecție de scrieri achindiniste era însoțită de o nouă explicare a tomului din 1341, de aceeași natură ca și cele anterioare. Cred că ea însăși a format ceea ce numește Palama "al treilea tom" al lui Caleca, și n-a mai publicat patriarhul pe lângă ea un tom special[144]. Scrierea aceasta o arăta patriarhul tuturor și o trimitea și celor de departe. Împărăteasa îl îndemnă să părăsească această învățătură și să se abțină de la prietenia cu achindiniții.

Patriarhul continuă însă pe aceeași cale[145]. Poate că împărăteasa ar fi continuat și ea cu aceeași manieră de persuasiune, dacă n-ar fi intervenit două fapte hotărâtoare: *a)* Episcopii din orașele de sub Cantacuzino s-au adunat însă în frunte cu patriarhul Lazăr al Ierusalimului, în Orestide

142. Tomul din febr. 1347, ed. P. Uspenski, *op. cit.*, col. 718-719 și Mikl.-Müller, *Acta I*, 249. Afirmația lui M. Jugie, *op. cit.*, p. 411, că acest ipopsif ar fi chiar Achindin, stă în contrazicere cu ce spune Filotei (*op. cit.*, col. 611-612), că acest candidat era un ierodiacon, aderent al lui Achindin, un al doilea Achindin în ce privește zelul pentru erezie. În general, nicăieri nu întâlnim informația că noul candidat ar fi fost Achindin în persoană (vezi și L. Petit, "Les évêques de Tessalonique", *EO*, V, 1901-1902, p. 92).

143. Tom. cit., *ibid*, și combat. tomului al treilea al lui Caleca, Cod. Par. 1238, f. 290 r.

144. Aceasta rezultă atât din Combat. cit., *loc. cit.* cât și din Filotei, *loc. cit.*

145. Combat. cit., *ibid.*

(Tracia), cu ocazia încoronării lui Cantacuzino, la 21 mai 1346, și l-au excomunicat pe patriarhul Caleca[146], *b)* Cei șase episcopi ținuți în recluziune în Constantinopol, care rupseseră legăturile cu patriarhul Caleca încă de mai înainte și îndemnaseră și pe ierarhii din orașele lui Cantacuzino la actul de la 21 mai[147], înaintează împărătesei în septembrie 1346 un memoriu, cerând judecarea lui Caleca pentru erezie, pentru simonie (îl acuzau că adună bani pentru feciorii și fetele lui), pentru neglijență în administrație (Sfânta Sofia a devenit o ruină, nefiind îngrijită) ș.a.[148]

Împărăteasa începu o serie de consfătuiri cu senatul și cu ierarhii liberi, pentru a se informa dacă într-adevăr patriarhul e eretic și dacă a nesocotit tomul din 1341[149]. În dorința ei de a fi informată din toate laturile, l-a provocat și pe Palama să explice pe scurt în ce constă deosebirea de doctrină între el, pe de o parte, și Variaam și Achindin, pe de alta. Palama expuse chestiunea într-o epistolă către împărăteasa[150]. Tot cam de-atunci, din vara sau toamna anului 1346, datează și epistola lui Palama către ieromonahul Pavel Asan, un membru al familiei Asaneștilor, înrudită cu curtea imperială. Acesta încă ceruse lui Palama să-i explice în ce constă erezia lui Achindin[151].

De remarcat e că nici Palama, nici ierarhii ținuți închiși în casele lor nu au fost lăsați liberi înainte de intrarea lui

146. Tomul din februarie 1347, *ibid.*, Cantacuzino, *Hist.* PG 153, col. 1252; N. Gregora, *Byz. Hist.* lib. XV, PG 148, col. 1001. Vezi despre aceasta și despre patriarhul Lazar, care a trebuit să fugă de urgia lui Caleca, la Cant. Hr. Papadopol, *Istoria Bisericii Ierusalimului*, Alexandria, 1910, p. 425 ș.u.

147. Cant., *loc. cit.*

148. PG 151, col. 767-770.

149. Tomul din februarie 1347, *ibid.*

150. Ed. de Boivin. Vezi Gregora, *Byz. Hist.* lib. XV, PG 148, col. 1010, nota 32.

151. Cod. Par. 1238, f. 269 v-272 v; Coisl. 99, f. 116 v-122 r; Cod. Ambros. cit. f. 240 r-250 r; Cod. Laud. gr. 87, f. 418 v-421 v.

Cantacuzino în cetate. Împărăteasa îi credea încă vinovați de părtășie cu Cantacuzino. Ea făcea o distincție netă între chestiunea bisericească și cea politică. Deci nu poate sta părerea că și-ar fi făcut din aderenții lui Palama aliați pentru lupta sau pentru împăcarea cu Cantacuzino.

La una din aceste consfătuiri, sau poate cu totul aparte, împărăteasa chemă și pe Nichifor Gregora, să-i asculte părerea cu privire la învățătura lui Palama. Gregora era potrivnic acestei învățături și și-a mărturisit gândul deschis. Împărăteasa îi ceru să-și fixeze ideile în scris. Așa s-au născut primele lui Antiretice, în număr de zece[152]. El afirmă că împărăteasa îi rezervase favoruri în caz de aprobare a învățăturii lui Palama, iar acum, fiindcă se arătase potrivnic, își aștepta, acasă, exilul, de care crede că l-a scăpat numai apropiata intrare a lui Cantacuzino în Constantinopol[153].

Patriarhului i se ordonă domiciliu forțat încă înainte de a se începe aceste consfătuiri[154].

În consfătuirile ținute în toamna anului 1346 s-a avut în vedere, în primul rând, că Ioan Caleca a nesocotit tomul din 1341, înlocuindu-l cu altele, opuse aceluia. Împărăteasa voia să restabilească dreapta credință, reconfirmând acel tom[155]. De aceea, într-una din aceste consfătuiri, arhiereii care nu semnaseră încă tomul din 1341 îl semnează pentru a-i arăta astfel și mai mult valabilitatea lui pentru toți. L-au semnat acum mitropolitul Macarie al Filadelfiei, Mitrofan al Vechilor Patare[156], Teodul al Rusiei, Metodie al Varnei, Isaia al Silivriei și Teoctist al Didimotichului.

152. R. Guilland (*Essai sur N. Gregora*, p. 30, 286-9). Se pare însă că abia ceva mai târziu și-a scris primele Antiretice, ceea ce rezultă și din cuvintele lui N. Gregora, *op. cit.*, XV, 7, PG 148, col. 1013. Dacă le-ar fi scris înainte de 1347, le-ar fi combătut Palama.

153. Gregora, *op. cit.*, col. 1016.

154. *Ibidem*, col. 1028.

155. Tomul din februarie 1347, *ibid.*

156. G. Mercati, *op. cit.*, p. 202, nota 3, spune, referindu-se la Gerland (*Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Erzbistums*

După ce s-a constatat că patriarhul Caleca este vinovat de nesocotirea tomului din 1341, împărăteasa a convocat pe ierarhi în sinod solemn pe ziua de 2 februarie 1347. Din cei șase care au semnat la consfătuiri tomul din 1341 nu se știe dacă a participat la sinod Mitrofan al Patrelor; probabil că da, dar tomul acestui sinod nu l-a semnat, poate fiindcă începuse să se opună lui Cantacuzino. Căci el e unul din cei ce în iulie 1347 țin sinodul contra lui Isidor, patriarhul lui Cantacuzino[157].

La consfătuiri vor fi luat parte și Isaac al Maditelor și Malachia al Metimnei, dar tomul din 1341 nu-l mai semnează pentru că îl semnaseră în 1341. La sinodul din 2 februarie iau sigur parte. Lor li se mai adaugă Grigorie al Pompiupolei[158]. Poate și alți ierarhi, care au plecat din Constantinopol până să se semneze tomul sinodului din februarie 1347. Au mai participat protosul Athosului cu mulți monahi de-ai lui, monahi cărturari din Constantinopol, clerici învățați, fruntași laici, senatul întreg, iar ca prezidentă, împărăteasa cu fiul ei Ioan Paleologul. Cei șase arhierei închiși au fost consultați și ei, fără însă a fi eliberați[159]. Sinodul s-a ținut în palatul împărătesc. Întâi s-a citit "tomul sinodal", adică cel din 1341, apoi cartea amintită a patriarhului (cea compusă din compilații), prin care desființa tomul din 1341 și susținea învățătura lui Varlaam și Achindin, blamând distincția între ființă și lucrare în Dumnezeu. S-a constatat că a făcut diacon pe Achindin, a cărui doctrină eronată a fost din nou expusă în sinod. Constatându-se aces-

Patras, p. 250), că între 1340–1348 ar fi fost la Patra mitropolit un Iosif. Dar nu pare probabil. Mercati spune că n-a constatat probele.

157. Vezi-l în lista achindiniților, la Mercati, *op. cit.*, p. 223, după Cod. Vat. gr. 1096, f. 29 v.

158. Vezi prima serie de iscălituri ale tomului din februarie 1347, la P. Uspenski, *op. cit.*, 725.

159. *Cant.*, *op. cit.*, col. 1292 D. Se vede că cineva a mers și i-a întrebat, fără a-i aduce în sinod.

tea, sinodul dezbracă pe patriarhul Ioan Caleca de orice demnitate sfântă şi-l opreşte de la liturghie şi-l depune pentru totdeauna; iar de nu se va căi şi nu se va lepăda de aceste dogme şi de cei ce persistă în ele, printr-o declaraţie scrisă, îl supune şi anatemei, tăindu-l de la trupul Bisericii. La fel a făcut şi cu Achindin şi cu aderenţii lui. Cei ce se căiesc, de sunt în cler, îşi pot deţine oficiul. Sinodul hotărând aceasta, nu face altceva decât să aplice dispoziţia tomului din 1341, care decreta excomunicarea tuturor celor ce vor continua să susţină învăţătura lui Varlaam. Doctrina lui Palama fu reconfirmată[160].

Tomul însă n-a apucat să fie scris şi semnat acum. Pe seară împărăteasa a oferit o masă ierarhilor şi demnitarilor civili. Noaptea însă, Cantacuzino, care ajunsese aproape de Constantinopol, intră în oraş prin poarta deschisă pe dinăuntru de ostaşii generalului împărătesei, Fakeolatos[161]. Împărăteasa, retrasă cu fiul ei şi cu puţinii credincioşi şi ostaşi în castelul palatului Vlaherne, a rezistat ofertelor de pace ale lui Cantacuzino încă vreo câteva zile. În 8 februarie, Cantacuzino începând să asedieze castelul împărătesei, aceasta acceptă condiţiile lui de a fi co-împărat cu fiul ei Ioan Paleologul, în vârstă de 15 ani. Solia de pace au dus-o din partea împărătesei socrul lui Cantacuzino şi ade-

160. Tomul cit., *op. cit.*, p. 719-724. M. Jugie, *art. cit.*, p. 413 crede că Ioan Caleca, cu puţin înainte de-a fi depus, a mai lansat o anatemă contra aderenţilor lui Palama, şi aceasta ar fi cea din PG 151, col. 863-4. Aceasta o spune interpretând în sensul acesta un loc din Cod. Vat. 2335. G. Mercati, *op. cit.*, 195, crede că această anatemă a dat-o Caleca numai după sinod. Sigur e că tomul din februarie 1347 citează numai anatema cuprinsă în cartea prezentată împărătesei cu compilaţii achindiniste. (Vezi tomul din febr. 1347, Uspenski, *op. cit.*, 720). Aşa că cea din PG 151, col. 863-4 ar putea fi de după sinod.

161. Cant., *op. cit.*, col. 1292; Gregora, *op. cit.*, col. 1029, col. 1017-1020.

rentul împărătesei, Andronic Asan, şi Grigorie Palama, până atunci închis în temniţa palatului[162].

Devenit co-împărat, Cantacuzino dădu îndată ajutor să se facă rânduială şi în chestiunile bisericeşti. Palama şi arhiereii antianchidinişti fură eliberaţi[163]. Aceştia, împreună cu cei care au participat la sinodul din 2 februarie, semnară îndată tomul acelui sinod, care încă din titlu se afirmă numai ca un tom ce întăreşte pe cel din 1341: "Tomul sinodal care întăreşte tomul de mai înainte, ce a respins şi condamnat dogmele lui Varlaam şi Achindin..."[164]. Prima serie de iscălituri, aceea care s-a dat imediat ce-a devenit Cantacuzino co-împărat, cuprinde unsprezece semnături: 1. Atanasie al Cizicului, 2. Macarie al Filadelfiei, 3. Laurenţiu al Alaniei şi Soteriopolei, 4. Teoctist al Didimotichului, 5. Malachie al Metimnei, 6. Hariton al Aprei, 7. Isaac al Maditelor, 8. Teodul al Rusiei, 9. Metodie al Varnei, 10. Isaia al Silivriei, 11. Grigorie al Pompiupolei. Adică trei din cei ce-au fost în recluziune şi au acuzat prin scrisoare pe Caleca la împărăteasa (1, 3, 6). Dintre ceilalţi trei, pe Ierotei al Lopadiului îl găsim iscălit în seria a doua, care s-a dat o săptămână mai târziu. Probabil că era plecat din Constantinopol când s-au iscălit cei din prima serie. Nu sunt iscăliţi

162. Cant., *op. cit.*, 1297-1300.

163. Gregora, *op. cit.*, col. 1025.

164. E editat de Mikl.-Müller, *op. cit.*, 243-255 şi de acolo la PG, 152, 1273-1284. Dar textul acesta e plin de lacune; îndeosebi lipsesc pasajele unde se blamează şi se condamnă Ioan Caleca; iar la sfârşit, lipsind foliile din manuscrisul din care s-a luat, nu dă decât primele trei iscălituri (a lui Atanasie al Cizicului, Macarie al Filadelfiei şi Laurenţiu al Alaniei).

Un text cu mult mai puţine şi mai neînsemnate lacune şi cu toate cele trei rânduri de iscălituri, câte se vede că le-a avut tomul, a editat P. Uspenski, *op. cit.*, col. 713-726, după codicele lui Mavrocordat din 1708, aflat în Lavra Athosului sub nr. 1945.

Un text fără lacune şi tot cu trei rânduri de iscălituri semnalează M. Jugie, *art. cit.*, 413 şi în Cod. Dionis. din Athos, 147, ff. 263-272.

în nici o serie Matei al Efesului şi Macarie al Hristopolei. Matei al Efesului se vede că începuse, ca şi Mitrofan al Patrelor, să facă opoziţie lui Cantacuzino. Macarie al Hristopolei se vede că plecase la eparhia sa. În august 1347 consimte din eparhia sa cu sinodul care condamnă pe ierarhii achindiniţi. În cele unsprezece iscălituri din prima serie, mai intră cinci, ale ierarhilor care au confirmat la consfătuirile premergătoare tomul din 1341 (2, 4, 8, 9, 10). Mitrofan al Patrelor lipseşte. Restul de trei sunt 5, 7, 11, dintre care primii doi semnaseră tomul din 1341 încă din acel an.

Peste o săptămână–două, venind din Adrianopol patriarhul Lazar al Ierusalimului – probabil odată cu Irina, soţia lui Cantacuzino – şi mai adunându-se încă alţi câţiva ierarhi, semnară şi ei tomul din februarie 1347. Pe lângă patriarhul Lazăr semnau: Iosif al Adrianopolei, Ierotei al Lopadiului, Cosma al Lilitei (pare a fi al Galiţiei-Haliciului), Iosif al Galiopolei, Iacob al Markei, Pavel al Xantiei[165]. A treia serie de iscălituri, în număr de unsprezece, dacă o socotim şi pe a lui Iosif al Galiopolei, care se repetă, în frunte cu a lui Grigorie (Palama) al Salonicului, trebuie să se fi dat abia după ce noul patriarh, Isidor, a hirotonit o serie de mitropoliţi în locurile vacante sau ocupate înainte de achindiniţi nepocăiţi[166].

Fiindcă patriarhul Caleca, închis în palat, se tot plângea că a fost condamnat în absenţă, Cantacuzino s-a adunat cu arhiereii şi cu senatul şi l-a invitat de trei ori pe fostul patriarh să se prezinte şi să se apere. Caleca a refuzat. De aceea Cantacuzino a dat un decret de confirmare a hotărâ-

165. P. Uspenski, *op. cit.* col. 725. Numai în toamna 1347 scaunul Haliciului e coborât iarăşi la rangul de episcopie. Mikl.-Müll., *op. cit.*, p. 264.

166. P. Uspenski, *op. cit.*, col. 726. Daniil al Enului, dintre ei, era mitropolit încă dinainte (v. ep. lui Palama către el, Cod. Par. 1238, f. 254 r-259 r). Poate şi alţii din această serie sunt mitropoliţi mai vechi.

rilor sinodului din 2 februarie. Decretul datează din martie acelaşi an[167].

Pentru că fostul patriarh continua să agite lumea, susţinând că a fost depus pe nedrept, Cantacuzino, la cererea arhiereilor, îl exilă la Didimotich. Acolo îmbolnăvindu-se, Cantacuzino îl aduse iarăşi în Constantinopol pentru a se căuta la medici. Dar muri peste puţin, la zece luni după depunere, prin decembrie 1347, în vârstă de 65 de ani[168].

Îndată după confirmarea depunerii lui Caleca, Cantacuzino începu să se consfătuiască cu arhiereii şi cu fruntaşii mireni pentru alegerea noului patriarh. Unii l-ar fi voit pe Palama. Dar mulţi arhierei şi monahii învăţaţi, care suferiseră pentru Cantacuzino temniţă şi alte privaţiuni, aşteptau acum ca răsplată să ajungă ei patriarhi. Fiecare se prefera pe sine altora. Punând pe arhierei să voteze, majoritatea alese pe Isidor, fostul ipopsifiu al Monembasiei şi zelos partizan al lui Palama. Aceasta s-a întâmplat prin mai[169]. Curând după hirotonire, Isidor se urcă pe amvon şi ridică anatema rostită la începutul războiului civil de Ioan Caleca asupra lui Cantacuzino. În 13 mai, noul patriarh încoronează din nou pe Cantacuzino ca împărat în biserica Vlahernelor. În 21 mai, de Constantin şi Elena, se săvârşeşte cununia tânărului împărat Ioan Paleologul cu Elena, fiica lui Cantacuzino[170].

167. Ed. în PG 151, 769-772. Vezi şi Cant., *Hist.* lib. IV; PG 154, col. 32.

168. Cant., *op. cit.*, col. 33, N. Gregora, *op. cit.*, PG 148, col. 1064.

169. Cantac., *op. cit.*, col. 33, Mikl.-Müll., *op. cit.*, col. 256. Gregora afirmă că opoziţia contra lui Isidor s-a născut pentru că era palamit. Dar şi Matei al Efesului şi Mitrofan al Patarelor, căpeteniile opoziţiei, au fost până în februarie palamiţi. Ce i-a făcut să devină îndată achindiniţi? Transformarea lor atât de rapidă nu se poate explica altfel decât aşa cum zice Cantacuzino: au văzut că nu e rost să ajungă pe scaunul patriarhal.

170. Cant., *op. cit.*, col. 36-7. N. Gregora (*op. cit.*, col. 1036, 1040) spune că în 21 mai a avut loc încoronarea lui Cantacuzino, şi în 28, cununia fiicei lui cu Ioan Paleologul. Din Mikl.-Müller, *l.c.*, ar rezulta iarăşi că numai în 17 mai a devenit Isidor patriarh.

O altă măsură a lui Isidor a fost să hirotonească îndată episcopi şi mitropoliţi pentru scaunele vacante sau ocupate de achindiniţi. Între noii hirotoniţi sunt Filotei Kokinos, fostul egumen al Lavrei, pentru Heracleea, şi Grigorie Palama pentru Salonic, hirotonit la câteva zile după Isidor[171]. Trimis în toamnă[172] cu un decret împărătesc la Salonic, conducerea oraşului, care reprezenta partidul democratic şi anticantacuzinesc, nu voi să-l primească[173]. Palama se duse de aceea în Athos, aşteptând un moment mai potrivit pentru a intra în Salonic. Mergând în Athos, Ştefan Duşan, ţarul sârbilor, care stăpânea pe atunci toată Macedonia, îl convinse pe Palama să meargă la Constantinopol cu o solie la Cantacuzino[174]. În septembrie-noiembrie anul 1348, Palama era la Constantinopol[175]. Ducându-se din nou la Salonic, nu fu primit decât cu condiţia să nu pomenească pe împăraţi la liturghie. Neprimind această condiţie, se duce în insula Lemnos, unde rămâne până când tesalonicenii, care acceptaseră în fine domnia lui Cantacuzino (pe la începutul anului 1350), vin după el cu o corabie şi-l aduc în oraş cu mare pompă. După trei zile, Palama ţine păstoriţilor săi o cuvântare îndemnându-i la unire şi pace[176]. Cu ea făcea începutul activităţii sale de învăţător

171. În august era hirotonit, participând la sinod (Mikl.-Müll., *op. cit.*, 260). Faptul s-a întâmplat curând după hirotonirea lui Isidor, Filotei, *op. cit.*, col. 613.

172. În septembrie 1347 era în Constantinopol, Mikl.-Müll., *op. cit.*, 261. Vezi şi L. Petit, *op. cit.*, 92-3.

173. Despre acest partid, numit al zeloţilor, vezi O. Tafrali, *op. cit.*, 225 ş.u.

174. Filotei, *op. cit.*, col. 614-16.

175. Mikl.-Müll., *op. cit.*, 274, 282.

176. Filotei, *op. cit.*, col. 617-18. Cuvântarea în PG 151, col. 9 ş.u., unde e dată ca I cuvântare. În Cod. Coisl. 97 (descris de Montfaucon în Migne PG 150, col. 799) se află 59 de omilii la rând, plus una cu nr. 65. În PG 151, sunt publicate 43. Dar din manuscrisul Cod. Coisl. 97 lipsesc mai multe folii, la început şi la sfârşit. Omilia cu care începe poartă numărul 6 şi e identică cu omilia nr. 6 din cele publicate în PG 151; 7 e

al poporului. Era şi lipsă, căci partidul nobililor, ajuns la putere, era dispus să se răzbune pentru tot ce suferise atâta timp de la zeloşii hiperdemocratici[177].

Ierarhii nemulţumiţi de alegerea lui Isidor, aliindu-se cu achindiniţii, ţinură mai multe adunări, iar în iulie 1347 lansară un tom prin care îl depuseră pe Isidor, între alte pricini, şi pentru că era palamit. Achindiniţi veniţi între ei erau mitropolitul Neofit de Filipi şi Iosif al Ganului. Matei al Efesului se află cu aceia, atrăgând şi pe alţii, ca Mitrofan al Vechilor Patre, Hariton al Aprei ş.a.

La sinodul din iulie pretind că sunt vreo zece, având consimţământul a încă vreo alţi douăzeci, care nu sunt din Constantinopol. Tomul ce-l lansează[178] se încurcă în explicarea opoziţiei lor. Pe de o parte spune că ea provine din faptul că împăratul i-a silit să aleagă pe cine a vrut el, iar ei s-au opus încă înainte de-a se opri Cantacuzino asupra vre-

identică cu omilia nr. 7 din cele publicate. Omilia 8 din Coisl. 97 = 8 din PG 151; 9 din PG 151 nu corespunde cu nici una din Coisl. 97; 10 din PG 151 = 9 din Coisl.; 11 din PG 151 = 10 din Coisl.; 12 publ. = 11 Coisl.; 13 publ., cu nici una din Coisl.; 14 publ.= 12 Coisl.; 15 publ.= 13 Coisl.; 16 publ.= 65 din Coisl.; 17 publ.=14 Coisl.; 18 publ. = 15 Coisl.; 19 publ. = 16 Coisl.; 20 publ. = 17 Coisl.; 21 publ. = 18 Coisl.; 22 publ. = 19 Coisl. etc., până la 41 publ. = 38 Coisl.; 42 publ. = 43 Coisl.; 43 publ. = 45 Coisl. Dacă primele şase omilii care lipsesc în Coisl. sunt aceleaşi cu primele şase publicate, ceea ce-i aproape sigur, atunci am avea publicate în PG 151, două care nu sunt indicate în Coisl. (Nr. 9 şi 13), iar în Coisl. indicate 19, care nu sunt publicate în PG 151. Anume omiliile date în Coisl. sub nr. 39-59, afară de cele de sub nr. 43 şi 46. Afară de cele editate în PG 151, a mai publicat Sofocle Iconomul 20 de omilii, care foarte probabil sunt identice cu cele 19 indicate în Coisl., plus cea care a fost în Cod. Coisl. sub nr. 63 şi care lipseşte acum din codice. Neavând la îndemână ediţia lui Sofocle Iconomul, nu pot stabili sigur aceasta. Despre ed. lui Sofocle Iconomul, vezi Grigorie Papamihail, *op. cit.*, 218-220.

Deci am avea aproximativ 63 de omilii de la Grigorie Palama.

177. O. Tafrali, *op. cit.*, p. 254.

178. Editat întâi de Allatius, *op. cit.*, lib. II, cap. 16, şi de acolo în PG 150, col. 877, 885. Încep. "Ἀκούσατε φυλαί...".

unei persoane. Pe de alta, își motivează opoziția cu defectele lui Isidor, care a mai fost depus o dată, care e nestatornic, simplist, nesupus canoanelor, ca unul ce, în loc să trăiască în mănăstire, a preferat viața orașului, ca pedagog, în care calitate ar fi stricat câteva case. Iar motivul ultim este cel dogmatic. Isidor, ca aderent al lui Palama, împarte pe Dumnezeu în mulți dumnezei și dumnezeiri, unele supraordonate, altele subordonate. Dar motivul acesta se vede că este numai un pretext. Foștii dușmani ai achindinismului nu pot adopta pe de-a-ntregul doctrina aceasta și nu pot respinge pe de-a-ntregul ceea ce au susținut înainte. Ca să găsească un acord cu ierarhii înverderați achindiniți și un pretext puternic de opoziție, se opresc, cum pretind ei, pe o poziție intermediară. În realitate, se găsesc într-o beție de cuvinte, din care aici îți pare că sunt varlaamiți, aici palamiți. Dezaprobă atât pe varlaamiți, care "sau au îndrăznit să identifice ființa și lucrarea lui Dumnezeu, sau, dacă trebuie socotită lucrarea altceva, au spus că nu trebuie ținută de coeternă și fără de început, împreună cu fără de începutul și eternul Dumnezeu, ci de creată și stricăcioasă, ca și creaturile acestea comune, strălucirea Dumnezeirii arătată în Tabor, sau cea care a strălucit păstorilor sau alta din teofanii", cât și pe cei ce: "1. subîmpart dumnezeirea supraființială... în multe dumnezeiri și mai mulți dumnezei; 2. care spun că și lucrărilor naturale și ființiale ale lui Dumnezeu li se cuvin numirile acestea divine și minunate și 3. aplicând prostește comparativul la Dumnezeirea mai presus de orice relație și comparație, atribuie unora din aceste dumnezeiri recente prisosuri, altora lipsuri, unora adaosuri, altora scăderi... și 4. ridică la rangul de ființă aceste lucrări naturale ale lui Dumnezeu, care sunt în sine fără fință (ἀνουσίους)... 5. ba socotesc schimbați pe cei ce se împărtășesc de ele, în natură necreată". Cum se vede, în fond, sinodalii din iulie 1347 sunt de opinia palamită. Reproșul e mai mult verbal și se raportează mai mult la cu-

vinte. În fond, fac şi ei deosebire între fiinţa şi lucrările dumnezeieşti. Punctul 4 şi 5 sunt născociri pe seama palamiţilor. Dar ei se afirmă de partea lui Caleca, deci şi a lui Achindin.

Opozanţii afirmă că au adresat, cu ceva timp înainte de acest sinod al lor, un memoriu, cerând un sinod pentru cercetarea tuturor obiecţiilor pe care le aduc. Neascultându-li-se cererea, s-au adunat şi au compus acest tom, prin care îl depun pe Isidor din demnitatea patriarhală, iar pe Palama şi orice aderent care a obţinut pe nedrept demnitatea arhierească îi depun din ea şi îi socotesc "vrednici de foc şi sabie"[179].

Actului acesta îi răspund ceilalţi ierarhi adunaţi în sinod în august acelaşi an, prin "tomul de depoziţie a fostului (mitropolit) al Efesului, devenit heterodox, tratând şi cele ce se referă la abaterea lui şi a celor ce sunt cu el"[180]. La sinod au luat parte, pe lângă patriarhul Isidor, şaisprezece ierarhi (al Heracleei, Salonicului, Cizicului, Filadelfiei, Sevastiei, Heracleei Pontului, Brusei, Traianopolei, Mitilinei, Enului, Mitimnei, Vicinei, Goţiei, Hersonului, Garelei, Galipolei), având consimţământul a încă şapte (al Adrianopolei, Hristopolei, Didimotichului, Arcadiopolei, Silivriei, Rusiei, Xanthiei). Tomul, ca de obicei, n-a fost semnat în sinod, ci după ce s-a citit în câteva consfătuiri ulterioare, la care au participat şi Cantacuzino şi patriarhul Lazar al Ierusalimului. Aşa se face că nu e semnat de toţi arhiereii care au participat la sinod (lipsesc al Filadelfiei, al Sevastiei, al Heracleei Pontului, al Vicinei, al Goţiei, al Hersonului), fiind probabil plecaţi. Dar la cei rămaşi se adaugă Teodoret al Vrysei şi Iacob al Maditelor, iar cu o notiţă aparte, Lazar al Ierusalimului.

179. Vezi tomul "Ακούσατε φυλαί..." PG cit.

180. Ed. de P. Uspenski, *op. cit.*, col. 728 ş.u. tot din Cod. Mavrocordat.

Tomul acesta dezbracă pe Neofit al Filipului și pe Iosif al Ganului, vechi achindiniți, de toată demnitatea clericală, iar pe Matei al Efesului, pe Mitrofan al Patrelor și pe Hariton al Aprei îi suspendă din funcție până în septembrie același an. De nu se vor întoarce până atunci, îi socotește și pe ei depuși din cler și excomunicați din Biserică. În tom se spune că Isidor, înainte de a fi fost ales patriarh, a fost descărcat de condamnarea lui Caleca în trei sinoade – unul prezidat de Cantacuzino –, că ierarhii opozanți făcând greutăți alegerii de patriarh, prin aceea că au început să susțină dogmele lui Achindin, au fost excluși de la vot și că de trei luni sunt așteptați să înceteze cu agitația, dar acum, odată ce au dat la iveală scrieri pline de minciuni, trebuie să se ia această măsură contra lor[181].

Polemica între cele două partide nu era deci încheiată. Ea intră într-un nou episod odată cu apariția în luptă a învățatului poligraf Nichifor Gregora. Dar înainte de a descrie acest episod, vom expune ideile Sfântului Grigorie Palama în luptă cu Achindin.

181. P. Uspenski, *op.* și *loc. cit.*

IDEILE SFÂNTULUI GRIGORIE ÎN CURSUL POLEMICII CU ACHINDIN

Am fixat pentru cele mai multe din scrierile antiachindiniste ale lui Palama data aproximativă a compunerii. Primele două Antiretice au fost compuse încă în 1342, înainte de fuga la Heracleea. Cele trei tratate amintite, împreună cu cele două dialoguri şi cu interpretarea unui capitol din Dionisie Areopagitul, au fost compuse cu ceva timp înainte de primele două Antiretice. Tot atunci a fost compusă epistola către Gabra. Între toamna 1342-primăvara 1343 se pare că au fost compuse epistolele către Damian filosoful şi monahul Dionisie, constituind astfel toate trei acele "tratate epistolare" de care vorbeşte Palama începând cu Antireticul III[1]. Acest Antiretic, precum şi IV şi V sunt compuse sau în timpul cât s-a refugiat în Sfânta Sofia, în primăvara lui 1343[2], sau după aceea, până spre finele anului 1345, căci nu vorbeşte în ele de episodul hirotonirii lui Achindin.

Înainte de Antireticul III, dar nu mai curând de petrecerea lui în Sfânta Sofia, scrie epistola către Atanasie al Cizicului[3]. Ceea ce-i curios e că aşa cum Antireticele III-IV trimit la epistola către Atanasie al Cizicului, aşa şi această epistolă trimite la toate şapte Antireticele. Epistola trebuie să fi fost scrisă înainte de noiembrie 1344, de când e supus

1."ἐν τοῖς ἐπιστολιμαίοις λόγοις", Cod. Par. 1238, f. 112 r.

2. În Antir. III se referă la cuvântul lu Achindin către sinod, scris pe când petrecea Palama în Sfânta Sofia. Cod. cit., f. 110 v.

3. Antir. III vorbeşte de această epistolă, cod. cit., f. 107r, dar Antir. I şi II nu vorbesc de ea. În epistolă se pomeneşte cuvântul lui Achindin către sinod. Cod. cit., f. 54 v.

la recluziune Atanasie, căci altfel ar fi amintit Palama de acest fapt; deci înainte de Antireticele VI-VII, care sunt scrise după ce Achindin cade în dizgrația curții împărătești, adică în 1346[4]. Dacă-i așa, sigur că e scrisă și înaintea Antireticelor III-V. Trimiterile epistolei la toate cele șapte antiretice, se explică prin faptul că Palama concepuse planul și fixase cuprinsul tuturor Antireticelor când a compus această epistolă. Probabil că voia să le și termine în grabă, dar a fost împiedicat de împrejurări. Atanasie al Cizicului, deși semnase tomul din 1341, fiindcă printr-o propagandă insistentă se susținea că Achindin nu e aderentul lui Varlaam, va fi dorit să aibă, înainte de-a face gestul hotărâtor de-a protesta contra condamnării lui Isidor, încă o clarificare asupra acestui punct[5].

Prin 1344–5 sunt compuse epistolele către mitropolitul Enului și către Nomofilax[6].

După toate cele șapte Antiretice a fost scrisă Antiteza la tot ce-a scris Achindin contra lui Palama,împărțită în nouăsprezece capitole[7]. Cel puțin așa indică notița cu care se încheie. Ea trimite la Antireticul VI[8]. Notița însă, și deci și

4. Antir. VI, cod. cit., f. 154 r. Când scrie Antir. VII, Achindin e ținut ascuns la protectoarea sa Irina-Eulogia Chumnos Paleolog. Cod. cit., f. 174 v.

5. Epistola către Atanasie al Cizicului se află în Cod. Par. gr. 1238, f. 54 r-65 v; Cod. Coisl. 98, f. 1-18 v. Antir. III-VII, în Cod. Paris. 1238, f. 103 r-122 r, 122 r-132 r, 132 v-153 r, 153 v-172 r, 172 v-183 r și Cod. Coisl. 98. Cf. Migne PG 813-828, unde se află descrierea lui Montfaucon cu titlurile și capitolele Antireticelor. Toate nouă, și în Cod. Laud. 87, f. 214 r-337 v.

6. Ambele epistole în Cod. Par. 1238, f. 254 r-259 r (către Daniil) și 259 r-262 v, Coisl. 99, f. 94 r-102 v (către Daniil) și f. 110 r-116 v. Laud. 87, f. 406 v-411 v. (Daniil) și f. 415 r-418 v. Ambros. cit. 174 v-186 v (către nomofilaxul Simion), și 186 v-200 v (către Daniil).

7. Vezi titlul întreg în PG 150, 829. Se cuprinde în Cod. Par. 1238, f. 235 v-244 v; Coisl. 99, f. 62 r-77 v; Cod. Paris. gr. 970, f. 415 v-437 v; Ambros. 457, f. 118 r-146 v.

8. Cod. Par. 1238, f. 244 v. Într-adevăr, în Antir. VI, cod. cit., f. 168 r se află același loc din Grigorie Teologul, comentat.

scrierea, datează dinainte de-a ajunge Palama mitropolit, pentru că altfel i-ar da titulatura corespunzătoare. Scrierea e compusă deci în cursul anului 1346 sau la începutul anului 1347.

* *
*

Cea mai sistematică respingere a doctrinei achindiniste fiind cuprinsă în cele şapte Antiretice, ne vom ţine de ele, amintind şi locurile paralele din celelalte scrieri.

Antireticul I este o respingere succintă a tuturor ideilor achindiniste, analizate pe rând în celelalte Antiretice. Esenţa acuzelor lui Achindin contra lui Palama era aceea de diteism. "El susţine, spunea Achindin, două dumnezeiri necreate, coeterne, supratemporale, una supraordonată, şi alta subordonată; una lucrând, şi alta fiind obiectul acestei lucrări, una invizibilă, şi alta accesibilă şi ochilor trupeşti prin duh"[9]. Acuza de diteism o transforma foarte uşor în aceea de politeism: "Inovaţia aceasta propovăduieşte o mulţime nenumărată de dumnezeiri cofiinţiale cu Dumnezeu, unele subordonate, altele supraordonate, una acţionând asupra celorlalte, iar celelalte fiind obiect al acestei lucrări, una cu totul neîmpărtăşibilă (de ea), celelalte împărtăşindu-se"[10]. Credinţa cea adevărată ne învaţă, spune Achindin, că există "o singură Dumnezeire triipostatică, simplă, neîmpărţită, fără părţi şi fără formă, neexperiabilă, fără calităţi, intangibilă, inimaginabilă, incomparabilă, necunoscută de nici o existenţă prin vreo arătare fiinţială, fiind prezentă tuturor şi în tot locul şi, în acelaşi timp, mai presus de toate, atotfăcătoare şi atotputernică, înţelepciune mai pre-

9. Antir. II, cod. cit., f. 85 v.

10. Scrisoarea lui Achindin către patriarhul Ioan, la Theodor Uspenski, *op. cit.*, 82. În special termenii *subordonată* şi *supraordonată* vin permanent în critica lui Achindin.

sus de înțelepciune, bunătate mai presus de bunătate, ființă mai presus de ființă, viață mai presus de viață, putere mai presus de putere, lumină mai presus de lumină, strălucire mai presus de soare, luminând toate și nevăzută de nimic în sine, cuprinzând toate și neatingând nimic, căci n-are nici atingere, nici altfel de amestec cu cele ce se împărtășesc de ea, văzută fără a se vedea și cunoscută fără a se cunoaște, împărăție mai presus de ceruri..."[11]. Cum se vede, un transcendentalism ireductibil, numai pentru a salva simplitatea absolută a lui Dumnezeu.

Învățătura susținută de Palama se poate rezuma în această propoziție: 1. Există o deosebire între ființă și lucrări, 2. dar acestea nu sunt despărțite de ființă 3. și nu alterează simplitatea și unitatea ei.

Palama răspunde la acuza de diteism și politeism susținând că strălucirea ființei dumnezeiești nu împiedică să fie o Dumnezeire unică și simplă, chiar dacă această strălucire e necreată și se numește de asemenea Dumnezeire. La fel, nici providența dumnezeiască, sau lumina de pe Tabor, sau harul îndumnezeitor. Așa cum cugetarea, adică activitatea minții, nu face să fie două minți, așa precum între subiectul mișcării și mișcare nu se produce nici o compoziție[12].

Natură fără putere și lucrare nu poate exista, precum nici putere sau lucrare fără ființă. Nu s-a văzut niciodată vreo ființă fără să stea sau să se miște, adică fără lucrare și putere. Și precum starea nu introduce compoziția în ființă, deși ceea ce stă e altceva decât starea, la fel nici mișcarea, adică lucrarea, nu face ființa compusă[13].

11. T. Uspenski, *ibid.*

12. Antir. II, cod. cit., f. 87 r, f. 89 v. 'La ce se referă unitatea în Dumnezeire, și la ce deosebirile', cod. cit., f. 69 r.

13. Antir. VI, f. 164 r.

Definiția lucrării ca mișcare a ființei o dă Palama după Damaschin, pe care îl și citează: "Să se știe că altceva e lucrarea, și altceva cel ce lucrează, precum, iarăși, altceva e lucrul realizat: *lucrarea este mișcarea activă* și ființială a naturii; lucrătorul este natura din care provine lucrarea; iar lucrul realizat este rezultatul" (Antireticul VI, f. 169 v; Apologie mai extinsă, f. 198 r).

Lucrarea este manifestarea puterii intrinsece, mișcarea puterii ființiale, cum e sunetul o mișcare dinăuntru a noastră și, ca atare, indică natura cuiva. Numai *manifestarea* lucrării începe și sfârșește; potențial, ea e veșnică. Dacă ar avea început și sfârșit în sine, Dumnezeu ar fi schimbabil. Lucrările nu se adaugă accidental lui Dumnezeu, ci El le are, în natura Sa[14]. Numai o notă contradictorie între lucrări și ființă, ca de pildă acelea să fie create, iar ființa necreată, ar împiedica unitatea și simplitatea lui Dumnezeu. Chiar dacă se deosebește lucrarea dumnezeiască de ființa dumnezeiască, atât în lucrare, cât și în ființă este o singură dumnezeire și simplă[15]. Lucrarea are toate însușirile dumnezeirii. Nu în ce privește dumnezeirea se deosebesc, ci întrucât una e izvor, iar alta emanație din El. Deosebirea între ființă și lucrări se reduce la aceea că ființa e cauză sau izvor, iar lucrările sunt efectele cauzei, emanațiile nedespărțite de ea. Iar deosebirea în acest punct există și între Tatăl și celelalte două Persoane, fără ca de aici să rezulte că Dumnezeu e compus. Precum Fiul e al doilea după Tatăl, în ce priveșe ordinea, nu natura, așa și lucrările sunt subordonate ființei tot în ce privește ordinea sau cauza, nu în ce privește natura[16]. Deosebirea este că lucrările sunt *din ființă*, iar ființa nu e din lucrări. Raportul nu se poate inversa.

14. Antir. VI, f. 168 r-v. Apol., f. 198 v.

15. Antir. II, cod. cit., f. 91 r, 117 v. La ce se referă unit..., cod. cit., f. 69 v.

16. Antir. II, f. 91 r, f. 117 v.

Dar deosebirea e reală, căci dacă nu s-ar deosebi lucrările de ființă, nu s-ar zice că sunt din ființă, căci despre două lucruri care nu se deosebesc, nu se zice că unul e din celălalt[17]. Altceva este cel ce voiește, și altceva voirea, altceva cel ce lucrează, și altceva lucrarea. Primul e cel ce mișcă, ultima e mișcarea. Dar ambele sunt de aceeași natură (necreată la Dumnezeu, creată la făpturi) și nedespărțite[18].

Palama îi reproșa lui Achindin că îl face pe Dumnezeu sau ființă fără lucrări, și deci și fără puteri, căci lucrarea e manifestarea puterii, sau lucrare simplă. Amândouă alternativele exprimă însă nonsensuri, imposibilități. Ființă fără putere și lucrare nu există, iar lucrare suspendată în vid nu se poate închipui. E drept că Achindin nu spunea acestea categoric. El explica teza nedeosebirii între ființă și lucrări în sensul că Dumnezeu este și ființă, și lucrare, dar ființa nu-i altceva decât lucrare, și lucrarea nu e altceva decât ființă la Dumnezeu: "Socotim pe Dumnezeu ființă lucrătoare, dar lucrarea nu e altceva decât ființa". Palama răspundea că acestea sunt vorbe goale. Unul și același lucru nu poate fi și ființă, și lucrare, în sensul de totală identitate[19].

E firesc ca cele două doctrine atât de deosebite între ele să aibă și consecințe deosebite în ce privește raportul lui Dumnezeu cu lumea și cu omul.

Pentru Palama, Dumnezeu Se manifestă în lume prin lucrările Sale. Ființa rămâne dincolo de orice relație, de orice împărtășire, ascunsă în transcendența absolută, până la care nu ne putem ridica pe nici o cale. Toate numirile pe care I le dăm lui Dumnezeu nu se referă la ființa Lui, care e mai presus de înțelesul oricărui nume, ci la lucrările Lui care vin în lume; numirile *viață, lumină, înțelepciune, Dumnezeu, ființă dumnezeiască* nu exprimă ascunsul nearătat

17. Antir. III, f. v, 121 v., *Dialog. Ort. cu Varlaam*, cod. cit., f. 213 r.
18. Atanasie al Cizicului, f. 55 v.
19. Dialog. cit., f. 219 r.

în lume și neîmpărtășibil, ci puterile și lucrările de *viață născătoare, de ființă făcătoare, de înțelepciune dătătoare, îndumnezeitoare,* care coboară la noi[20]. Numai prin derivație de la lucrări numim ascunsul necunoscut *ființă* și *Dumnezeu,* nu în sens propriu[21]. Aceasta, conform lui Vasile cel Mare, care zice: "Lucrările Lui coboară la noi, ființa Lui însă rămâne inaccesibilă". Ea e propriu-zis mai presus de ceea ce numim ființă dumnezeiască și mai presus de principiu și de dumnezeire. Dumnezeu nu e pentru noi nici o transcendență absolut neatinsă, dar nici nu suntem produsul ființei dumnezeiești sau uniți cu ea, sau cunoscători ai ei, în care caz am fi asemenea lui Iisus Hristos. Despre creaturi nu se poate zice că sunt emanații ale ființei dumnezeiești, ca lucrările, ci ele sunt rodul acelor emanații[22]. Dionisie le numește pe acestea și "modelele lucrurilor" în Dumnezeu, sau predeterminări, sau bune voințe (PG 3, 824). Deci socotindu-le pe acestea create, faci creat pe Dumnezeu însuși[23].

Din punct de vedere achindinist, nedestingându-se ființa dumnezeiască de lucrări, nu se poate evita concluzia că lumea este din eternitate. Pentru Palama, puterea creatoare e pusă de Dumnezeu în mișcare când voiește[24]; pentru Achindin, lucrarea creatoare fiind însăși ființa lui Dumnezeu, urmează că a făcut lumea de când e ființa dumnezeiască. Mai bine zis, lucarea creatoare nefiind deosebită de actul nașterii în Dumnezeu, urmează că și lumea e născută din Dumnezeu. Deoființimea lumii cu Dumnezeu rezultă și din teza că ființa dumnezeiască e împărtășibilă[25]. Dacă lumea e opera ființei dumnezeiești, e născută din ea, ca și Fiul, e coeternă cu Dumnezeu. Căci opera ființei nu e

20. Apol., f. 197 r-197 v.
21. Dialog. *Teofanes,* PG 150, col. 937.
22. Cod. cit., f. 66 r.
23. F. 68 v.
24. Apol., f. 196 r.
25. Ant. V, f. 152 v.

ulterioară ființei, nici nu e supusă voinței. Damaschin și Atanasie spun că numai Fiul e din ființa lui Dumnezeu, iar creația e opera voinței dumnezeiești. Iar Chiril al Alexandriei spune că: "a face ține de lucrare, a naște, însă, de natură; iar natura și lucrarea nu sunt același lucru"[26]. Pentru Achindin, ca și pentru Eunomie, din lucruri se vede însăși ființa lui Dumnezeu[27]. Pentru Palama, harul este o lucrare a lui Dumnezeu, pentru Achindim este însăși ființa Lui[28]. Urmarea este că noi nu ne deosebim de Iisus Hristos, căci și noi ne unim cu ființa dumnezeiască. Harul, zice, este ființa celor trei persoane[29], sau este Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt[30]. De aceea nu e nici o deosebire între harul Duhului Sfânt și însuși Duhul Sfânt[31]. În general, nu există alte lucrări și puteri decât cele trei persoane. Cu citate din Părinți, Palama arată că altceva e puterea care se varsă din Duhul Sfânt (numită în Testamentul Nou și *duh*, nearticulat), și altceva ipostasul Duhului Sfânt, precum altceva e cel *din* care, și altceva ceea ce vine din ceva[32]. Duhul Sfânt după ființă (κατ'ουσίαν) e neîmpărtășibil[33]. Dacă se numește uneori și Duhul har, se numește pentru că e cauza harului; are har. Sau dacă se numesc uneori Fiul și Duhul puteri sau lucrări dumnezeiești, puteri ale Tatălui, se numesc ca unele ce împlinesc voia Tatălui, ca unele ce sunt izvorul puterilor și

26. Ant. V, f. 139 v. Ant. IV, f. 127 v.
27. Dialog Ort. cu Varl., f. 215 r, f. 225 r; Ant. IV, f. 127 v.
28. Ant. II, f. 99 r; Ant. I, f. 79 r.: "nu e altceva îndumnezeirea (Θέωσις) necreată decât natura dumnezeiască".
29. Ant. III, f. 108 v.
30. Ant. III, f. 107 r. Palama observă că astfel noi îi suntem superiori lui Hristos, căci Acela s-a unit numai cu un ipostas, iar noi, cu toate cele trei persoane. Ant. III, f. 112 r-v.
31. Ant. I, f. 79 r.
32. Apol., 199 v. *Despre împărtășirea...*, f. 205 v.
33. Ant. V, f. 140 r. Sfântul Ioan Gură de Aur: "Altceva e puterea procurată, și altceva e Duhul care procură", f. 238 v. Ep. către Atanasie al Cizicului, 58 r-v.

lucrărilor. Dar e și deosebire radicală între ele și lucrări și puteri în sens propriu: Fiul și Duhul sunt de Sine subzistente, pe când ultimele sunt nesubzistente prin ele, sunt ca o trenă a ființei. De aceea, de câte ori e numit Fiul sau Duhul Sfânt putere, lucrare sau har, totdeauna se subînțelege: de Sine subzistent[34]. Toate puterile și lucrările sunt comune celor trei Persoane. Dar nu sunt ipostatice (de sine subzistente), ci emană din persoane, nedespărțindu-se de ele. Grigorie Teologul spune că lucrările nu sunt realități ce stau de sine, ci în altceva, și că sunt puse în lucrare de către acel altceva și oprite de către acela[35]. Achindin înclină uneori să socotească ceea ce numim lucrări și însușiri dumnezeiești, ca bunătatea, sfințenia, nemurirea etc., drept realități de sine subzistente, aflate între ființa dumnezeiască și făpturi, ca un fel de idei platonice, create de Dumnezeu, dar mai presus de îngeri, din care se împărtășesc îngerii și făpturile. În acest sens ar vrea să interpreteze cap. 48-50 din Centuria I a Capitolelor teologice și iconomice ale lui Maxim Mărturisitorul. Palama consideră aceasta o absurditate, o aiurare mitologică: "Cum să stea de sine sfințenia sau bunătatea?"[36].

Observăm că cele ce urmează logic din teza lui Achindin pot fi și altele, cu totul contrare. Nicăieri ca aici nu se

34. Ant. III, f. 111 v-112 r.; Ant. VI, f. 166 r-171 v.

35. Ant. VI, f. 168 r; *Despre lucrările dumnezeiești*, f. 238 r-240 r. Acest tratat din urmă se ocupă aproape exclusiv cu dovedirea faptului că e deosebire între ceea ce sunt Persoanele Sfintei Treimi și ceea ce sunt lucrările.

36. Către Atanasie al Cizicului, f. 63 r.; Ant. II, f. 93 r-94 r. Palama aduce următorul citat din Achindin, *op. cit.*, f. 93 r.:

"Nu în timp, ci din veac, dar înainte de îngeri, și-a procurat nemurirea, sfințenia, virtutea, bunătatea, neschimbabilitatea și simplitatea; pe lângă aceasta, și puterea de existență a tuturor lucrurilor. Și toate acestea există ca ființe și ipostase proprii. Fiind create înainte de îngeri, cu ființa și ipostasul lor, se află pe lângă Dumnezeu ființial și din ele se împărtășesc îngerii, oamenii și toate lucrurile".

potriveşte mai bine dictonul că extremele se întâlnesc. O categorie de consecinţe este că între fiinţa dumnezeiască şi făpturi există o comunicare directă. Categoria opusă de consecinţe se poate cuprinde în formula că între făptură şi Dumnezeu e o prăpastie de netrecut, un hiatus desăvârşit. Într-adevăr, din afirmaţia lui Achindin că tot ce nu-i fiinţa lui Dumnezeu, tot ce e subordonat ei, e creat[37], rezultă că harul dumnezeiesc, providenţa Lui, toate puterile prin care credem că stăm în comunicare cu Dumnezeu sunt create. De aici urmează şi o desăvârşită necunoaştere a lui Dumnezeu. Căci există o cunoştinţă a lui Dumnezeu din cele create, dar numai dacă se oglindesc în ele lucrările lui Dumnezeu, şi există o cunoaştere mai sigură şi mai înaltă, aceea din experiere a lucrărilor lui Dumnezeu în noi. Pe ultima Varlaam şi Achindin n-o recunosc, ci numai pe prima, care încă nu poate da prea mult, neoglindindu-se lucrările lui Dumnezeu cele necreate în natură[38].

Întâi să vedem cum demonstrează Palama că harul îndumnezeitor e necreat şi etern, fără a fi însăşi fiinţa lui Dumnezeu, sau ipostasul Duhului Sfânt. De observat că se ocupă aici numai de sfinţi, la care e mai evidentă îndumnezeirea. Achindin afirmă că Dumnezeu "*creează* în cei ce se împărtăşesc de El harul îndumnezeitor"[39]. E drept, zice Palama, că numele de har se aplică şi unor realităţi create: de pildă unui dar făcut de cineva, sau frumuseţii unei cuvântări. Dar har se numeşte de sfinţi şi strălucirea naturii dumnezeieşti, pe care o văd şi o experiază numai sfinţii. Aceasta e necreată. Ea e o putere şi o lucrare care luminează pe cei drepţi şi îi uneşte cu Dumnezeu[40]. Dacă Hristos ne-ar făgădui şi ne-ar da numai un har creat, care

37. Apol., f. 199 v.; Ant. V, f. 139 v. *Despre lucrările dumnezeieşti*, f. 236 v.
38. Ant. II, f. 116 r.
39. Ant. III, f. 107 v.
40. Ant. III, f. 108 r.

ar fi dovada că e Dumnezeu? Doar și noi ne dăm unul altuia înțelepciune creată, virtute creată și alte daruri folositoare, create[41]. Maxim Mărturisitorul zice în convorbirea cu Pirrhon (PG 91, 297): "Cu consimțământul lui Dumnezeu au fost puși în mișcare și Moise, și David, și toți câți s-au făcut încăpători lucrării dumnezeiești, lepădând însușirile omenești și trupești". Deci nu poate fi vorba numai de-o îmbunătățire a celor îndumnezeiți, ci de-o primire a lucrării dumnezeiești[42]. Achindin susținea că harul îndumnezeitor din sfinți e un fel de aptitudine sau imitare naturală[43], reluând și în această privință opinia lui Varlaam. Dacă harul din sfinți, argumentează el, e necreat pentru motivul că sfinții se împărtășesc de Dumnezeu, atunci, cum toate lucrurile se împărtășesc de Dumnezeu, unele primind existența, altele pe lângă existență și viața senzitivă, sau rațională, urmează că toate primesc un har necreat, unele existența, altele viața senzitivă sau rațională etc.[44] Argumentând astfel, răspunde Palama, toate lucrurile se îndumnezeiesc și pot fi numite sfinte și nu mai e nici o deosebire între ele. Dacă harul din sfinți ar fi numai o aptitudine naturală, nu s-ar mai zice despre sfinți că se ridică peste natură, că se nasc din Dumnezeu, că devin un Duh cu Fiul, nici n-a dat Domnul numai oamenilor care cred în El dreptul și puterea de-a se chema fii ai lui Dumnezeu. Venirea Fiului în lume n-a adus atunci nimic nou[45]. Pentru ce ne mai botezăm deci?

E drept că toate se împărtășesc de Dumnezeu, dar e foarte mare deosebire între această împărtășire și cea a sfinților. Cele ce trăiesc numai senzitiv, sau nici senzitiv, nu primesc puterea să trăiască în mod îndumnezeit. Și iarăși, altfel e sălășluit Dumnezeu în oamenii necredincioși, și alt-

41. Ant. III, f. 112 v.
42. Despre împărt., f. 205 r.
43. *Ibid.*, f. 204 r.
44. Despre împărt., f. 204 r.
45. *Ibidem.*

fel în cei ce cred în Hristos. Numai aceştia se învrednicesc de-o împărtăşire propriu-zisă. Deosebirea aceasta e suficientă ca să ne arate că numai împărtăşirea celor ce trăiesc dumnezeieşte e necreată. Apostolul Pavel a zis: "Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine". Cei vrednici, zice Maxim Mărturisitorul, nu mai poartă în ei "viaţa temporală, care are început şi sfârşit, ci pe cea dumnezeiască şi eternă a Cuvântului sălăşluit în ei". Acesteia îi mai zice şi "îndumnezeire nefăcută", ca una ce n-are propriu-zis un început, ci se iveşte în noi în mod neînţeles. Vasile cel Mare, comentând locul de la Ioil despre vărsarea Duhului Sfânt, zice: "A vărsat Dumnezeu, nu a creat, a dăruit, nu a făcut, a dat, nu a făcut"[46]. "Suportăm îndumnezeirea ca una ce e după har, dar nu o facem", zice iarăşi Maxim Mărturisitorul (PG 90, 1209, cap. 75 din Centuria I a Capitolelor teologice şi iconomice)[47]. Nici începutul îndumnezeirii nu-l poate face numai natura noastră, cu atât mai puţin desăvârşirea ei[48].

Cele naturale, existenţa, viaţa, cunoştinţa, lucrurile, sunt numai rezultatul lucrărilor dumnezeieşti, nu înseşi lucrările. Dar viaţa şi harul dumnezeiesc al sfinţilor sunt puterea şi lucrarea dumnezeiască prin care Se uneşte Dumnezeu cu cei vrednici.

Cei ce au în ei harul şi lucrarea dumnezeiască, n-o au numai pentru ei, ci o împărtăşesc, fără ca ea să se împuţineze. Aşa cum se luminează la rândul lor norii luminaţi de soare. Sau o altă comparaţie: o cărămidă se împărtăşeşte de foc şi după ce nu mai e în contact cu el, prin aceea că e solidificată, roşie (aşa sunt şi lucrurile create). Dar propriu-zis acum se împărtăşeşte numai de efectele focului, pe care nu le poate transmite altora. Când este însă în contact

46. Despre împărt., f. 206 v; Apol. f. 199 v, 200 r.
47. Despre împărt., f. 206 v; Ant. III, f. 105 v-106 r, o mulţime de citate patristice despre caracterul necreat al harului.
48. Despre împărt., f. 205 v.

cu lucrările focului, le poate transmite și altora: cărămida arde și încălzește[49].

Achindin obiecta că se fărâmițează Duhul Sfânt dacă unora se dă mai mult, altora mai puțin, iar peste tot ce se dă, rămâne ceva ce nu se dă[50]. De fapt, Palama spune că spre deosebire de Hristos, Care a avut și ființa și lucrarea dumnezeiască întreagă, noi ne învrednicim numai de-o parte din lucrarea dumnezeiască, de o picătură dintr-un ocean. (Numai Achindin susținea că fiecărui om i se dă întreaga dumnezeire)[51]. Dar aceasta nu înseamnă că se fărâmițează Duhul. El se împarte neîmpărțit, așa cum se împarte focul multora, fără să se împartă el însuși[52]. El rămâne întreg și lucrează pretutindeni la fel, dar noi ne însușim din lucrarea lui numai cât suntem în stare. E neîmpărțit în cei împărțiți. Din lumina soarelui primește fiecare ochi cât poate, dar ea rămâne în sine neîmpărțită[53]. Se înmulțește rămânând unul, și se împarte rămânând neîmpărțit[54]. Nu numai că nu împărțim obiectiv lucrarea Duhului Sfânt, dar ea ne unește pe toți cei ce ne împărtășim de ea cu izvorul ei, cu Dumnezeu. Îndumnezeire fără unire cu Dumnezeu nu se poate concepe.

Polemica cu Achindin a parcurs invers drumul polemicii cu Varlaam. Cu acesta discuția începuse în jurul luminii dumnezeiești văzute pe Tabor, sau în alte împrejurări, și sfârșise cu problema deosebirii între ființa și însușirile lui Dumnezeu. Discuția cu Achindin se încheie în jurul luminii dumnezeiești. La început, Achindin se ferise să se exprime despre această lumină. De aceea spunea că se deosebește de Varlaam. În realitate achindiniții înșiși recunosc că deo-

49. Despre împărt., 207 r-v.
50. *Ibid.*, f. 205 r.
51. Ant. V, f. 149 v.
52. Apol., f. 200 v.
53. Despre împărt., f. 205 r; *ibid.*, f. 208 v.
54. *Ibid.*, f. 205 r.

sebirea între ei şi Varlaam se referă numai la lumina dumnezeiască[55].

Dar cu timpul, purtat de consecinţele doctrinei sale, Achindin a început să vorbească şi el despre lumină, e drept că nu în termenii necuviincioşi ai lui Varlaam, ci în termeni ambigui, care însă în înţelesul lor real nu se depărtează prea mult de ai lui Varlaam. Nu aproba pe Varlaam, care spunea că lumina e o fantasmagorie, inferioară cugetării, o închipuire bolnăvicioasă fără realitate obiectivă (φάσμα ἀνυπόστατον); el o declara "taină inexplicabilă". Luat mai din scurt, recunoştea însă că nu este lucrare dumnezeiască, ci ceva creat, dar iarăşi altă dată spune că e ceva ce nu e nici creat, nici necreat, sau, şi mai vag, că e un simbol, simbol sfânt[56]. Simbol o numea urmând lui Maxim Mărturisitorul (PG 91, 1160): "simbol al ascunsului nearătat al slavei lui Dumnezeu". Palama îl trimite pe Achindin la scrierile contra lui Varlaam, unde a dovedit că Maxim o socoteşte simbol natural al fiinţei dumnezeieşti, adică manifestare ce izvorăşte dinăuntrul ei[57]. Argumentele acelea le repetă şi faţă de Achindin[58]. Cum Achindin nu admitea nici o deosebire între fiinţa şi lucrările dumnezeieşti, trebuia să ţină această lumină sau de fiinţa lui Dumnezeu, sau de ceva creat. De fiinţa lui Dumnezeu n-o ţinea, deci în mod inevitabil rezultă că o socotea creată, oricât evita uneori să mărturisească acest lucru. În fond, învăţa şi el tot ca Varlaam despre lumina dumnezeiască.

Piatra de poticnire era şi pentru Achindin, ca şi pentru Varlaam, putinţa de a se vedea acea lumină cu ochii. Palama îi răspunde şi lui, ca şi lui Varlaam: ochii o văd fiind

55. Mercati, *op. cit.*, p. 239, nota 1.
56. Ant. III, f. 114 r-115 r; Ant. IV, f. 122 v ş.u.
57. Vezi mai înainte la p. 100-101.
58. Ant. IV, f. 123 v-124 r; Maxim, PG 90, col. 1165 D.

transfigurați de puterea Duhului și primind o putere pe care n-o aveau înainte. Cel ce vede, propriu-zis, nu mai e ochiul, ci Duhul Sfânt venit în om. În Duh le vede acestea dumnezeiește și mai presus de fire. Omul firesc, sigur, nu le poate vedea, nici înțelege[59]. Achindin contesta cunoașterea lui Dumnezeu prin mijlocirea celor ce vin direct din El. Admitea numai cunoașterea Lui din făpturi, prin deducție[60]. Nu recunoștea o cale mai înaltă de cunoaștere a lui Dumnezeu, decât numai cea care duce prin făpturi, observându-se înțelepciunea lui Dumnezeu manifestată în ordinea lor. Dar atunci, înțelepții elini au cunoscut mai bine pe Dumnezeu[61].

59. Ant. IV, f. 129 r.
60. Ant. IV, f. 129 v.
61. Ant. V, f. 134 v-135 r.

STADIUL AL TREILEA AL POLEMICII ISIHASTE. DISPUTA CU NICHIFOR GREGORA

După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Achindin n-a mai ieşit din ascunzişuri. Se temea de răzbunarea împăratului, ca unul ce lucrase cu Caleca împotriva lui[1]. În zadar îi trimitea Cantacuzino vorbă să vină să se apere. A rămas ascuns până la moarte, care se pare că s-a petrecut curând. Punctul de vedere susţinut de el e reluat de învăţatul poligraf Nichifor Gregora. Acesta se pare că îndată după ce a avut convorbirea cu împărăteasa Ana, în toamna anului 1346, a purces să combată în scris şi oral pe Palama. Achindin salută ieşirea lui din rezervă în versuri iambice[2], după ce cu ceva timp mai înainte îl rugase tot în versuri iambice să intre în luptă[3]. După intrarea lui Cantacuzino în Constantinopol, Gregora, care îi era amic, a încercat vreme îndelungată să-l abată de la ideile susţinute de isihaşti. Nereuşind cu el, a încercat s-o câştige pe soţia lui, Irina, spre sfârşitul anului 1347, când Cantacuzino era dus în Didimotich[4]. Patriarhul Isidor şi aderenţii lui Palama intervin pe lângă ea să evite tovărăşia lui Gregora. Nereuşind, îi scriu

1. Cant., *Hist.*, lib. IV, PG 154, col. 180.

2. Până la convorbirea cu împărăteasa, Gregora tăcuse. Iambii aceştia ai lui Achindin se găsesc în Cod. Vat. gr. 1086, f. 234. Câţiva se găsesc în introducerea lui Boivin la Hist. lui Gregora (PG 148, col. 20). R. Guilland, *op.* şi *loc. cit.*, crede că aceste prime scrieri ale lui Gregora sunt cele dintâi zece Antiretice.

3. *Ibidem.*

4. *Byz. Hist.*, PG cit., col. 1073-1077.

lui Cantacuzino. Acesta se întoarce şi împreună cu patriarhul îl invitară pe Gregora la o convorbire, care a ţinut aproape o noapte întreagă. Gregora a combătut imnele bisericeşti pe care le compusese patriarhul şi le introdusese la sfintele slujbe şi în care se făcea distincţie între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască. La sfârşit a intervenit o împăcare prin aceea că patriarhul, la îndemnul împăratului, renunţă la imnele sale. Un banchet a pecetluit această împăcare[5]. Gregora ar fi vrut s-o interpreteze ca pe o adoptare a învăţăturii sale, pe când împăratul o interpreta ca o promisiune a lui Gregora de a nu mai vorbi despre această problemă. Deoarece conferinţa aceasta n-a dat roade, aderenţii lui Palama, sperând poate într-o convertire a lui Gregora, cer împăratului să trimită după Palama la Didimotich, ca să vină să discute cu Gregora. Palama a venit, dar Gregora nu prea voia să se angajeze într-o dispută, pentru că nu avea nici un ajutor, pe când Palama avea un cor întreg de aderenţi. A avut loc doar o scurtă convorbire, cu câteva replici, Gregora refuzând să asculte pe Palama, care voia să-şi demonstreze punctul de vedere prin Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi. Întâlnirea aceasta a avut loc pe la sfârşitul iernii, în 1348[6].

După aceea, Gregora se reapucă de studii. Nu însă pentru prea multă vreme. Prin februarie 1350 moare patriarhul Isidor de o boală de stomac[7]. În locul lui a fost ales Calist, un monah din Athos, aderent al lui Palama, prin 10 iunie 1350[8]. Pe acesta îl prezintă Gregora ca pe un om lipsit cu

5. *Ibid.*, col. 1080.

6. *Ibid.*, 1081-1088. Palama fusese în iarnă la Didimotich, unde venise din Athos, trimis cu o solie de Ştefan Duşan. Vezi mai înainte, p. 205.

7. *Ibid.*, 1128. După un cod. vienez a funcţionat ca patriarh doi ani, şapte luni şi unsprezece zile (nota aceasta o indică Boivin, *ibid.*, nota 12). Patriarh ajunge Isidor în mai, deci, după acel cod, moare prin decembrie. Dar s-a păstrat un testament religios al lui Isidor din februarie 1350. Mikl.-Müll., *Acta* I, p. 287-294.

8. M. Gedeon: Πατριαρχικοὶ Πίνακες, p. 426. Gregora, *op. cit.*, col. 1133, spune că la trei luni după ce a ajuns Calist patriarh, mulţi episcopi

totul de cultură, slugarnic cu cei mari, grosolan şi violent cu cei mici, pornit să lovească fără cruţare în toţi duşmanii isihasmului[9]. Se înţelege că aprecierile lui Gregora sunt şi cu privire la Calist tot atât de influenţate de patimă violentă, ca şi aprecierile la adresa celorlalţi adversari. Calist a fost ucenic al lui Grigorie Sinaitul şi frate de cruce cu Marcu, un alt ucenic al lui Grigorie Sinaitul, ajuns şi fervent luptător contra ideilor achindiniste. El a şi scris viaţa lui Grigorie Sinaitul[10]. De la el se păstrează şi paisprezece capitole despre rugăciune (PG 147, 813-818). Tot el a scris şi viaţa lui Teodosie Bulgarul, un alt codiscipol al său şi unul dintre cei mai de seamă bărbaţi din viaţa religioasă a Bulgariei în veacul al XIV-lea[11]. Gregora afirmă că înainte de a fi ales Calist, Cantacuzino şi soţia lui ar fi insistat pe lângă el să primească a fi patriarh, renunţând la ideile achindiniste[12].

Deoarece aderenţii lui Achindin nu se linişteau, ci împrăştiau în opinia publică tot felul de calomnii pe seama lui Cantacuzino, spunând că ar promova o doctrină eretică, împăratul ar fi voit încă de prin 1349 – după spusa lui Gregora – să adune un sinod, care să arate lumii că ideile susţinute de Palama sunt ale Bisericii, nu ale lui; să se mai facă odată respingerea publică a ideilor achindiniste. Palama însă era mereu absent, plecat când în Lemnos, când în Salonic. După Gregora, nu îndrăznea să se prezinte la o discuţie publică[13]. Cine evita însă discuţia am văzut din prilejul convenirii din primăvara anului 1348; afară de aceea, Gregora

au rupt comuniunea cu el şi au început acuzele publice reciproce. Acestea se tot înteţeau când Cantacuzino a plecat spre toamna anului 1350, însoţit de ginerele său Ioan Paleologul, la Salonic.

9. *Ibid.*, col. 1132.

10. Ed. de I. Pomialovschi, Sankt Petersburg, 1894, V, p. 20-12.

11. Matthew Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, Chicago, 1933, p. 117-18.

12. *Op. cit.*, col. 1229.

13. *Op. cit.*, col. 1133.

e cel care a evitat aproape totdeauna să se prezinte la discuțiile publice la care a fost chemat[14].

Dintr-un motiv sau altul acest sinod nu s-a întrunit decât în 27 mai 1351. Se pare că sinodul a trebuit să se întrunească tocmai acum, deoarece agitația achindiniților se întețise, fie pentru că o susțineau ierarhii ale căror speranțe de a ajunge pe scaunul patriarhal nu fuseseră împlinite, fie pentru că noul patriarh era foarte hotărât să pună capăt tulburărilor achindiniste[15], sau mai degrabă pentru ambele motive. De fapt, ierarhul care stă în fruntea agitației este Matei al Efesului, și pe el îl numește întâi tomul din 1351. Dar el, în 1350, aprilie 22 (PG 131, 772), dăduse o declarație scrisă că nu mai voiește să susțină ideile achindiniste și reintră în comuniune cu Biserica. Având în vedere că declarația aceasta a dat-o cât timp scaunul patriarhal era vacant și că nu se poate explica acest du-te-vino al ierarhului efesan altfel, vom fi foarte îndreptățiți să interpretăm purtarea lui ca dictată de ambiția de a ajunge patriarh. A fost cu Palama când era vorba de a-l răsturna pe Ioan Caleca, a trecut în tabăra cealaltă îndată ce-a văzut că va fi ales Isidor. A rămas acolo până la redevenirea scaunului patriarhal vacant prin moartea lui Isidor, ca după alegerea lui Calist să devină iarăși adversar al palamiților. Misterul acesta din viața mitropolitului Matei, pe care M. Treu (*op. cit.*) nu l-a putut explica, numai așa se lămurește. Cam același lucru este și cu Iosif al Ganului, având în vedere că tomul sinodului din 1351 spune și despre el că nu i s-a publicat pedeap-

14. A evitat la 1351 să vină la o astfel de discuție cu solii latini; a evitat la 1341, cu Varlaam (R. Guilland, *Coresp.*, VI). Vom vedea cum se comportă cu ocazia conferinței din 1351. Despre lipsa de impartialitate a lui Gregora în descrierea acestui timp, vorbește și biograful său R. Guilland, *Corresp.*, VIII, n. 1, *Essai...*, p. 34.

15. Vezi Grigorie Papamihail, *op. cit.*, p. 134. Despre deziluzia aceasta a unor ierarhi, că n-au fost aleși patriarhi, vorbește Cant., *op. cit.*, 154, 181.

sa excomunicării şi depunerii din agusut 1347, pentru aceleaşi motive pentru care nu i s-a aplicat nici lui Matei al Efesului. Se vede că se întorsese şi el la dreapta credinţă.

Gregora (*op. cit.*, 1141) afirmă că împăratul Cantacuzino promisese întâi un mare sinod ecumenic, dar temându-se de rezultatul lui, a preferat să adune numai pe mitropoliţii din Tracia, singurul ţinut care mai rămăsese bizantin, vreo 22 la număr[16]. Realitatea este că în împrejurările de atunci nu s-ar fi putut întruni un sinod al tuturor ierarhilor ortodocşi. Cele mai multe ţinuturi ortodoxe căzuseră în mâna turcilor şi a sârbilor, şi nu era uşoară circulaţia într-o vreme de războaie continue. Cu sârbii mai ales, Cantacuzino era în război perpetuu. Apoi, nu mai era obiceiul vremii să se convoace sinoadele ecumenice. Oamenii se obişnuiseră să soluţioneze şi chestiunile cele mai importante prin sinoade endemice, la care nu participau mai mult de 10-15 ierarhi. Ceilalţi ierarhi aderau ulterior, tacit sau formal, la hotărârile sinoadelor endemice.

Înainte de-a se întruni sinodul, Gregora a mai încercat o dată să câştige pe Cantacuzino pentru doctrina anchidinistă. Nereuşind, s-a pregătit, zice el, să înfrunte primejdia chiar cu preţul vieţii. Cu gândul acesta, a chemat un monah care-i era prieten, de la care a primit haina monahală, făgăduind să devină monah şi în felul de viaţă dacă va scăpa de la moarte[17]. Trebuie să remarcăm că Gregora era sau foarte fricos, sau foarte teatral. În diferite rânduri i se pare că i se pregăteşte moartea, deşi nu existau antecedente în Constantinopol de a fi omorât cineva pentru deosebirea în credinţă. Câţi achindiniţi fervenţi au fost în secolul XIV, nici unul n-a fost omorât. Gregora se temea de moarte chiar pentru o simplă convorbire contradictorie pe care a avut-o

16. Doc. din Cod. Vat. gr., 2335, al cărui autor e achindinist, spune că au fost adunaţi toţi ierarhii din împărăţia bizantină.

17. *Op, cit.*, 1144-1152.

cu împărăteasa Ana în 1346 în chestia lui Palama, deși ar fi avut mai multe motive să se teamă Achindin, luptător dârz și pe față.

Sinodul s-a adunat într-o sală din palatul împărătesc al Vlahernelor[18]. Au participat de fapt 25 de mitropoliți, iar 7 episcopi și 3 mitropoliți și-au trimis adeziunea. A fost cel mai popular sinod din acea vreme. Afară de împărat și de patriarhul Calist, au mai participat cumnații lui Cantacuzino, Manuil și Ioan Asan, nepotul lui din partea soției, Andronic Asan, membrii senatului, monahi și popor.

Antipalamiții de frunte erau Matei al Efesului, Iosif al Ganului și mitropolitul Tirului[19], al cărui nume nu e cunoscut cu precizie și care în acel an era proestosul mănăstirii τῶν Ὀδηγῶν din Constantinopol, iar pe la 1369, patriarh al Antiohiei[20], Teodor Dexios, ieromonahul Atanasie și Teofor Atuemis. Matei al Efesului era trecut de 80 de ani, Iosif al Ganului era și el bătrân. Făcea parte dintre cei condamnați în august 1347. Dintre ceilalți ierarhi condamnați la 1347, o parte reveniseră la ortodoxie cât încă trăia Isidor, restul muriseră[21].

Acești ierarhi, împreună cu o ceată de monahi și cu câțiva mireni, au venit până în ziuă la Gregora, ca să meargă cu toții la sinod. După îmbrățișări și cuvinte de oameni

18. Cant., *op. cit.*, lib. IV, cap. 23; PG 154, col. 181. Tomul acestui sinod, PG 151, col. 721.

19. Gregora, *op. cit.*, 1152-3.

20. El este acela care, la 1369, compune pentru un sinod antiohian antipalamit, ce nu se știe de s-a mai ținut, ciorna de tom păstrată în Cod. Vat. gr., 2335. În ea autorul ei ne spune că a participat la sinodul din 1351, fiind proestosul mănăstirii antiohiene din Constantinopol τῶν Ὀδηγῶν, în fruntea căreia patriarhul din Antiohia așeza adesea un ierarh. Din cauza puținelor documente păstrate din patriarhia Antiohiei nu se poate ști sigur nici cine era patriarh în 1369 la Antiohia, nici cine era mitropolit de Tir la 1351. Aproape ori de câte ori devenea scaunul patriarhului vacant, în acel timp erau aleși mai mulți patriarhi de către diferitele partide. Probabil să se fi numit Mihail. Vezi G. Mercati, *op. cit.*, p. 209-218.

21. Cod. Vat. gr. 2335 și Greg., *op. cit.* 1153.

care peste un ceas vor fi morţi, ceata porneşte spre palatul împărătesc, unde ajunge pe la şapte. E ţinută însă mult în curte. Împăratul era la masă înlăuntru, cu ierarhii convocaţi la sinod. Pe la amiază, împăratul şi ierarhii trec în sala în care avea să se ţină şedinţa sinodului şi, după ce se sfătuiesc mult împreună, sunt chemaţi înăuntru achindiniţii. (Descrierea aceasta afectată e a lui Gregora).

Împăratul se închină întâi înaintea Sfintei Evanghelii şi rosti apoi o cuvântare, expunând decursul certelor isihaste şi jurându-se pe viaţa sa şi a copiilor lui că va fi nepărtinitor[22]. Au fost invitaţi apoi achindiniţii, să spună de ce nu încetează să agite contra dreptei credinţe. În numele acestora luă cuvântul Gregora. În introducere spuse că pentru o chestiune dogmatică aşa de gravă trebuiau convocaţi la sinod toţi patriarhii şi episcopii Bisericii[23]. Trecând apoi la chestiunea în discuţie, spuse mai întâi că în zadar prezintă Palama pe Varlaam drept cauză a erorilor sale, căci el, Gregora, l-a demascat mai înainte de Varlaam ca învăţând că "vede fiinţa lui Dumnezeu cu ochi trupeşti". (E de notat mistificarea lui Gregora, care îi atribuie lui Palama idei pe care nu le avea!). Varlaam, continuă Gregora, de altfel a avut dreptate când l-a acuzat pe Palama de diteism, ca pe unul ce împarte pe Dumnezeu în fiinţă şi lucrări. Nu o spune aceasta din prietenie pentru Varlaam. În alte chestiuni a fost totdeauna în disensiune cu acela[24]. De altfel, faptul că a fost latin, nu e o dovadă că n-a putut avea dreptate în această chestiune. După multe divagaţii înecate într-o frazeologie prolixă, îndemnat de mai multe ori de împărat să fie mai scurt, Gregora veni în sfârşit la una din chestiunile controversate: la lumina de pe Tabor[25].

22. *Op. cit.*, 1157-1160, 1165, 1169.
23. *Op. cit.*, 919, 1180.
24. *Op. cit.*, 180, 88.
25. *Op. cit.*, col. 1204.

Despre aceasta Gregora spuse că Palama a recurs la ea fiindcă n-a găsit nici o mărturie patristică pentru afirmaţia sa, că vede cu ochi trupeşti o lumină necreată şi pe Dumnezeu. Identifică apoi învăţătura lui Palama cu a iconomahilor şi ca dovadă citează dialogul lui Teodor Graptul (Boivin, *op. cit.*, 1208, nota 63, spune că acest dialog este al patriarhului Nichifor) contra iconomahului Eusebie. Acesta din urmă afirmase într-o epistolă că pe Tabor "trupul lui Hristos s-a schimbat şi a devenit nemuritor, şi chipul de rob s-a schimbat cu totul în lumină negrăită şi indescriptibilă, ce se potriveşte pentru Dumnezeu-Cuvântul"[26]. Teodor Graptul a respins această afirmaţie. Trebuie să observăm că identificarea învăţăturii lui Palama cu ideea din rândurile iconomahe citate, e greşită şi, deci, şi referirea respingerii lui Teodor Graptul la Palama. Acesta nu învaţă că trupul, şi în general natura omenească a lui Hristos, şi-a întrerupt existenţa pe Tabor, ceea ce scandaliza pe Teodor Graptul, ci că ele au fost scăldate în lumină dumnezeiască[27]. Gregora mai aduse un citat din Vasile cel Mare, ca să dovedească nedeosebirea între fiinţă şi lucrare, şi apoi trecu din nou la chestiuni lăturalnice[28].

Împăratul îl opri, spuse şi el câteva cuvinte şi dădu cuvântul lui Palama. Acesta expuse deosebirea între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, referindu-se la sinodul VI ecumenic, care a afirmat o lucrare dumnezeiască în Hristos, şi la un citat al Sfântului Vasile[29]. Gregora ar fi voit să-i răspundă pe larg, dar îl durea capul de eforturile intelectuale ce le făcuse, de oboseală şi de foame. De aceea, răspunseră pri-

26. Şi iconomahii, şi apărătorii icoanelor credeau că această scrisoare a fost scrisă de Eusebiu de Cezareea. Dar a scris-o un iconomah de mai târziu. Boivin, *op. cit.*, 1208, nota 63.

27. *Op. cit.* 1204-1220 (Gregora spune că a respins teza lui Palama mai pe larg, *op. cit.*, 1212).

28. *Op. cit.*, 1220-1232.

29. *Op. cit.*, 1232-1240.

etenii săi (aceasta o spune Gregora despre sine). În cadrul discuției referitoare la lumina de pe Tabor se citi și tomul contra lui Varlaam din 1341. Achindiniții însă nu voiau să poarte discuția în jurul scrierilor lui Varlaam și Achindin, pretinzând că ei n-au nimic comun cu aceia. Admiteau să se citească numai din scrierile lui Palama, pe care îl acuzau de erezii. Sinodul acceptă și procedeul acesta. Făcându-se seară, ședința se ridică, fixându-se cea următoare pentru a treia zi[30].

A treia zi de dimineață veni iarăși ceata prietenilor la Gregora, ca să meargă împreună la ședință. Gregora suferind și mai rău de dureri de cap, n-a mai voit să meargă. La insistența prietenilor, totuși merse și el. Gregora ne spune că a fost chemat întâi el singur și a discutat cu Palama despre numele "dumnezeire", despre care Palama zicea că se atribuie propiu-zis lucrărilor, nu ființei, ceea ce Gregora contesta. Fiind chemați și ceilalți achindiniți, atmosfera le era atât de ostilă, încât părăsiră ședința, cu toate rugămințile ce li s-au făcut să rămână[31]. Tomul sinodului afirmă că achindiniții au spus întâi tot ce au vrut contra lui Palama, dar răspunzându-le acesta, se încurcară așa de rău, că, neștiind ce să mai spună, făcură pe ofensații și părăsiră ședința[32]. Ședința continuând, Palama își expuse pe larg învățătura, prezentând și mărturisirea sa de credință, cu observarea că în mărturisiri de credință omul e mai precis cât privește termenii decât poate fi în tratatele teologice. Mărturisirea fu aprobată întru totul[33].

La ședința a treia, ținută peste șase zile, veniră și achindiniții, îndemnați de împărat foarte insistent. Îndată, la începutul ședinței citiră și aceștia o mărturisire[34]. Ea consta din

30. *Op. cit.*, 1245-1248.
31. *Op. cit.*, 1256-1268.
32. P. Uspenski, *op. cit.*, p. 746.
33. *Ibid.* Ea e tipărită în PG 151, col. 764-768.
34. Tomul sinodului, *loc. cit.* Gregora, *op. cit.*, 1272, spune că ei au citit simbolul credinței. Cod. Vat. 2335, scris de episcopul Tirului,

simbolul credinţei şi o declaraţie în care spuneau că recunosc toate sinoadele ecumenice şi locale ale Bisericii, toate definiţiile ei de credinţă, fără nici un adaos sau omisiune. Despre Varlaam şi Achindin spuneau la sfârşitul declaraţiei că ei cugetă cum a hotărât Biserica, deci îi socotesc condamnaţi[35]. Prezentară apoi 20 de capitole din scrierile lui Palama, ca neconvenindu-le. În special îi reproşau lui Palama că vorbeşte de două sau de mai multe "dumnezeiri", supraordonate şi subordonate. Împăratul îi întrebă ce nu le convine: termenii sau fondul doctrinei. Termenii, spuseră, nu au aşa de mare importanţă; ei pot fi părăsiţi, nefiind destul de potriviţi, dar ideea exprimată trebuie să rămână. Palama se declară indiferent faţă de termeni, spunând că a întrebuinţat cuvântul "dumnezeire" pentru fiecare lucrare, provocat de Varlaam, care spunea că numai fiinţa e dumnezeire necreată. Sinodul decise că nu e bine să se mai spună sau cugete două dumnezeiri, sau mai multe, în general să nu se aplice numărul când se vorbeşte de dumnezeire. La discuţie au luat parte dintre achindiniţi: foarte puţin Gregora, pentru că nu-l mai părăsea durerea de cap, mitropolitul Tirului, un ucenic al lui Gregora şi poate şi alţii.

A patra şedinţă se continuă cu citirea celorlalte capete de acuzaţie la adresa lui Palama şi cu respingerea lor. S-a citit apoi tomul contra lui Varlaam şi, discutându-se în jurul chestiunilor tratate în el, s-a văzut că cei ce îl acuză acum pe Palama cred ca şi acela, atât cu privire la lumina dumnezeiască, cât şi cu privire la fiinţa şi lucrarea dumnezeiască, pe cea din urmă declarând-o aici fiinţă dumnezeiască, aici lucru creat; în fond nerecunoscând nici o deose-

fost martor ocular, spune că au citit o mărturisire a lor, ce avea ca început simbolul credinţei, la care se adăuga o declaraţie, pe care acest codice o redă.

35. Propoziţia din urmă despre Varlaam şi Achindin este în Cod. Vat. gr., 2335 ş.u. Aşadar, numai în cuvinte se deosebeşte puţin de felul în care o redă tomul sinodului.

bire între ființa și lucrarea dumnezeiască. Cu citate din Vasile cel Mare, Ioan Damaschin (cel amintit, în care spune că: "altceva e lucrarea, altceva lucrătorul" etc.) și Maxim Mărturisitorul s-a dovedit că există o deosebire între ele. S-au adus apoi procesele-verbale ale sinodului VI ecumenic, întrucât aceia contestau că a cunoscut acel sinod o astfel de deosebire. Aceia însă nu voiau să se citească procesele-verbale, ci numai definiția sinodului VI. S-au citit totuși câteva propoziții din acele procese-verbale, în care se spune că "fiecare natură (a lui Hristos) are lucrarea ei ființială, naturală și conformă cu ea, emanând nedespărțit din fiecare ființă și natură". S-a citit și definiția sinodului, în care se vorbește iarăși de două voințe și două lucrări naturale ale lui Iisus Hristos.

La sfârșit achindiniții au fost îndemnați să primească învățătura cea adevărată. Nevoind aceia, s-a citit tomul prin care au fost depuși în 1347 Matei al Efesului și Iosif al Ganului, pedeapsă ce nu s-a aplicat deoarece s-a așteptat întoarcerea lor și deoarece au silit prin toate mijloacele să fie revocată. Marele hartofilax a întrebat pe toți ierarhii pe rând ce cred despre dogma discutată. Toți au mărturisit ca Palama. La urmă a fost întrebat și patriarhul. Acesta într-o cuvântare mai lungă a dezvoltat învățătura despre deosebirea între ființa și lucrarea dumnezeiască, apoi s-a adresat achindiniților îndemnându-i să părăsească eroarea lor. Nevoind aceștia, pe Matei al Efesului și pe Iosif al Ganului i-a dezbrăcat de semnele demnității lor arhierești și preoțești, cu aprobarea sinodului, osândindu-i împreună cu ceilalți, afară de câțiva care și-au cerut iertare. Cu acestea s-a terminat și ședința a patra, cu gândul că nu se va mai întruni și o a cincea. Împăratul însă, tot cu dorința de-a câștiga pe achindiniți pentru evitarea tulburărilor, găsi de bine să se mai adune o dată sinodul, pentru a face și mai evident adevărul învățăturii admise de sinod. Fură invitați și achindiniții, dar nu voiră să se prezinte. De aceea Gregora nici nu

vorbește de-a cincea ședință[36]. Împăratul formulă învățătura susținută de Palama, și neprimită de noii heterodocși, în șase întrebări și ceru sinodului să le dovedească pe rând cu dovezi patristice: 1. E vreo deosebire între ființa și lucrarea dumnezeiască? 2. Dacă da, lucrarea aceasta e creată sau ba? 3. Dacă e necreată, cum se poate evita compoziția lui Dumnezeu? 4. Se poate da numele de dumnezeire și lucrărilor dumnezeiești, nu numai ființei? 5. În ce e superioară ființa, lucrării, după Părinți? 6. Ce ni se împărtășește: ființa sau lucrarea dumnezeiască? Sinodul a răspuns cu o mulțime de locuri patristice la aceste întrebări. S-au adus apoi noi dovezi că lumina de pe Tabor a fost necreată și că nu a fost ființa lui Dumnezeu. Chestiunea aceasta fusese dovedită, citindu-se și tomul din 1341, în ședința a patra. Palama a mai citit și alte erori din cartea lui Achindin și în special s-a identificat afirmația aceluia că numai Fiul și Duhul Sfânt sunt lucrări ale Tatălui cu erezia veche a lui Marcel și Fotin, care nu recunoșteau un ipostas dumnezeiesc în Iisus Hristos, ci numai o putere dumnezeiască.

Marele hartofilax întrebă iarăși pe arhierei, pe demnitarii senatoriali și bisericești, ce părere au referitor la aceste chestiuni. După ce aceștia răspunseră că ei cred întocmai ca mitropolitul Salonicului, împăratul ținu o scurtă alocuțiune, mulțumind lui Dumnezeu că a ajutat și astăzi la lămurirea și fundamentarea dreptei credințe împotriva celor ce se silesc s-o strice de paisprezece ani.

Doi ieromonahi, trimiși ai muntelui Athos, prezentară o declarație scrisă din partea întregului monahism din Athos că sunt de acord cu Palama. Prezentară și niște tratate scrise de Filotei al Heracleei, pe când era monah în Athos, și pe care atoniții și le însușiseră.

36. Cod. Vat. gr., 2335 vorbește numai de trei ședințe.

Sinodul declară apoi că excomunică şi anatemizează pe Matei al Efesului, pe Iosif al Ganului, pe Gregora, pe Dexios, şi toată ceata lor, de nu se vor căi (din cler fuseseră scoşi necondiţionat). Însă şi pe cei ce se lasă amăgiţi de aceia îi excomunică şi anatematizează, dar, de se vor căi, nu numai că îi primeşte în comuniune iarăşi, ci şi în cler, spre deosebire de cei dintâi, care nu vor mai fi reprimiţi în cler. După ce se mai adunară arhiereii de câteva ori la patriarhie pentru a constata că fiecare din capitolele prezentate de achindiniţi din scrierile lui Palama, ca erori ale acestuia, cuprind tot atâtea erori ale lor, se redactă în august tomul sinodal[37] pe care îl semnară, afară de Ioan Cantacuzino şi patriarhul Calist, 24 de mitropoliţi şi 3 epsicopi[38]. Dintre ei Eusebie al Sugdei dăduse încă din timpul lui Isidor declaraţie că osân-

37. El e numit de Cant., *op. cit.*, 154, 184, al treilea. Primul e cel din 1341, al doilea, cel din februarie 1347. E editat la Uspenski, *op. cit.*, 741-780, din cod. cit. al lui Mavrocordat. Mai e editat în PG 151, 717-764 cu alt titlu, din Τόμος 'Αγάπης al patriarhului Dosoftei. În acesta apare ca semnatar şi Împăratul Ioan Paleologul, care a semnat mai târziu. Cant., *op. cit.*, 154, 184.

38. În ed. PG variază câteva iscălituri. Iscălesc 25 de mitropoliţi, şi doi, prin delegaţie; se spune că au fost prezenţi şi opt episcopi, şi se semnau şi câţiva demnitari patriarhali. În acesta se mai semnează ulterior, când era Filotei patriarh, şi Matei Cantacuzino, făcut de tatăl său împărat (1354).

Atât titlul cât şi iscăliturile din Cod. Mavr. coincid cu tomul din Cod. 100 Coisl. f. 321 r. Tomul a fost semnat ceva mai înainte de Sfânta Marie (15 august v.) El a fost alcătuit din trei tomuri mai mici, semnate fiecare. (Atât după şedinţa a doua, cât şi după cea de a patra, sinodul se crezuse încheiat). Întâi s-au pus laolaltă primele două, apoi şi al treilea cu ele. Apoi, la Sfânta Maria tomul a fost citit de pe amvonul Sfintei Sofii, între utrenie şi liturghie, împăratul cu suita ascultând din loja împărătească. L-au citit pe rând trei inşi: Galesiotis, Maxim (se vede că erau doi demnitari ai curţii patriarhale) şi Filotei, mitropolitul Heracleei, care a şi ţinut apoi o scurtă cuvântare, explicând conţinutul şi îndemnând la observarea lui (Filotei, *Ant.* I. PG 151, 781). Gregora spune că însuşi împăratul, înconjurat de patriarh şi arhierei, a depus în cadrul sfintei slujbe pe sfânta masă tomul. *Byz. Hist.*, XXI, cap. 6, PG 148, 1304.

deşte dogmele lui Varlaam şi Achindin[39]. Un an mai târziu, în iulie 1353, un alt sinod adunat în acelaşi loc lansă o serie de şase anatematisme contra achindiniţilor, după cele şase puncte pe care le rezumase Cantacuzino ca fiind controversate, şi o serie de aclamaţii rituale pentru apărătorii dreptei credinţe[40].

După sinod, împăratul porunci achindiniţilor să nu mai scrie şi să nu mai vorbească despre aceste chestiuni. Unii ascultară, alţii nu. Cei din urmă fură închişi, cei mai distinşi dintre ei fură supuşi la domiciliu forţat. Gregora, care locuia în mănăstirea Chora din tinereţe, pus ca un fel de supraveghetor de Metochites, restauratorul mănăstirii, a fost declarat închis acolo şi dat în grija monahilor, să nu mai lase pe nimeni să comunice cu el, nici să nu mai trimită scrisori afară, lucru de care monahii s-au achitat cu mare zel[41].

Ceea ce-l durea pe Gregora mai mult era că mulţi dintre prietenii săi îl părăsiră, trecând în tabăra adversă şi căutând să-l câştige şi pe el. Între aceştia era şi Dimitrie Cabasila, de care nu putea crede că l-a putut părăsi, când îl vedea om bătrân, modest şi înfrânat[42]. După spusa lui Gregora, veneau des pe la el demnitari împărăteşti, ba chiar patriarhul de vreo două ori, pentru a-l îndemna să renunţe la opoziţia sa[43]. Venind odată Dimitrie Cabasila, bine iniţiat pe la curtea

39. Mikl.-Müll., *Acta*, I, 204.

40. Uspenski, *op. cit.*, 780-5, le-a editat după un codice din mănăstirea Cutlumuş (Athos), v. 15. Acestea au fost introduse în sinodiconul care se citeşte la Duminica Ortodoxiei, contra tututror ereticilor. V. şi Papamihail, *op. cit.*, 141, şi M. Jugie, *art. cit.* EO cit., 419.

41. Cant., Hist., lib. IV, cap. 23-4, PG 154, col. 185; Gregora, *Byz. Hist.*, XXI, cap. IV, PG 148, col. 1285, cap. II, col. 1311-4.

42. *Byz. Hist.*, XXI, cap. 5, PG 148, col. 1300. Boivin (nota 30 la Gregora, *loc. cit.*) credea că e vorba de Nicolae Cabasila. Dar Guilland, *Coressp. de Grég.*, a arătat că numai Dimitrie Cabasila a fost prieten al lui Gregora, cu care a şi corespondat. De Nicolae Cabasila nu se ştie să fi fost întâi antipalamit.

43. Greg., *Byz. Hist.*, XXII, cap. I-III, PG 148, 1313-1328.

imperială, cu un demnitar patriarhal, se încinse o discuţie lungă în jurul chestiunilor dogmatice controversate[44].

Gregora, deşi oprit să scrie şi să comunice cu alţii, a putut continua să scrie contra lui Palama. Trimitea scrisori în toate părţile, îndemnând pe toţi să rupă legătura cu Biserica din Constantinopol. Îşi continua istoria, descriind sinodul din 1351 şi evenimentele următoare pe baza informaţiilor pe care i le aducea în secret prietenul său Agatanghel, care de la 21 noiembrie 1351 până în decembrie 1354, cât a stat închis Gregora, a venit continuu la el. În timpul acesta scrie şi cele *10 Antiretice de-al doilea,* contra tomului din 1351[45].

Sfântul Grigorie Palama plecă după sinod (în toamnă sau iarna înaintată) spre Salonic, cu însoţitorii săi, cu corabia. După un drum furtunos, ajuns în faţa Salonicului, nu e primit în cetate de împăratul Ioan Paleologul care, întărâtat de un partid adversar al lui Cantacuzino, plănuia să răstoarne pe socrul său, marele prieten al lui Palama. Ioan Paleologul încheiase un tratat secret cu ţarul sârb Ştefan Duşan, care era la zidurile cetăţii, de a-i ceda Salonicul şi alte oraşe, ca în schimb să-l ajute să răstoarne pe Ioan Cantacuzino. Oprind pe atât de influentul partizan al lui Cantacuzino să intre în Salonic, el voia să dea şi lui Ştefan Duşan o dovadă că e fidel tratatului încheiat[46]. Palama fu silit să se ducă iarăşi în Athos. Nu rămase însă acolo decât trei luni, căci între timp Cantacuzino trimisese pe Ana, mama lui Ioan Paleologul, la Salonic, să-şi îndupleze fiul să părăsească alianţa cu sârbii. Aceasta reuşi în misiunea ei şi, ieşind în tabăra sârbească de la zidurile Salonicului, îndupleca şi pe Ştefan Duşan, mai cu argumente, mai cu daruri, să plece de

44. *Op. cit.*, XXII-XXIV, PG 148, 1328-1437.

45. Despre toate acestea, vezi R. Guilland, *Essai...*, p. 40-43, şi Nicolae Greg., *Corresp.* p. IX. Antireticele secunde se află în Cod. Laurent gr. LVI, 14.

46. Filotei, *Encomiu*, PG cit., 623; vezi şi O. Trafali, *op. cit.*, p. 26.

sub zidurile orașului. Palama a putut astfel să-și ocupe scaunul său[47]. Dar la un an după venirea din Constantinopol (spre finele anului 1352 sau începutul 1353) se îmbolnăvi greu de multele drumuri și osteneli și zăcu mult timp. Încă neînsănătoșit deplin, trebui să plece iarăși la Constantinopol (1353), rugat de împăratul Ioan Paleologul să mijlocească împăcarea cu Ioan Cantacuzino, cu care începuse iarăși lupta[48]. Pe drum, aproape de intrarea în Dardanele, corabia fu prinsă de una din bandele de pirați turci de care era plin acum arhipelagul egeic, fiind chemați mereu ca aliați de Cantacuzino în războaiele sale[49]. Debarcat la Lampsac, e dus din cetate în cetate, între altele și la Brusa și Niceea. Gregora istorisește aceste suferințe ale adversarului său, jubilând. Despre acest exil povestesc trei documente: două scrisori trimise de Palama din exil, una către Biserica sa[50], alta către David Disypatos[51], și o conferință a lui Palama cu *hionii* atei, descrisă de medicul creștin Taronites din Niceea[52]. Un pasaj din epistola către Disypatos

47. Filotei, 624; Tafr. 279.

48. Filotei, 626; Tafrali, 279, pune o dată prea târzie pentru această misiune (1355). Gregora, *Byz. Hist.*, XXIX, PG 149, col. 197, afirmă că Palama venea în Constantinopol ca să ajute lui Cantacuzino cu rugăciunile sale contra lui Ioan Paleologul.

49. Gregora, *ibid.*

50. E publicată pentru prima dată în "Νέος Ἑλληνομνήμων", t. XVI, 1922, p. 7-21, după Cod. 1379 al Univ. din Atena. Ea se află în mulți cod. cu scrierile lui Palama (Cod. Par. 1239, f. 287-295, Coisl. 97, ca ultima piesă, și e inserată în Encomiul lui Filotei (așa, de ex., în cel din Coisl. 98). Ed. din PG 150, col. 626 B a Encomiului nu reproduce textul epistolei.

51. Ed. din Cod. 28 din Upsala, f. 99-100, de M. Treu în "Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος", t. III, 1889, p. 227-234. David Disypatos era dintr-o familie distinsă, înrudită cu cea împărătească a Paleologilor și aderent al lui Palama. De la el s-au păstrat câteva scrieri contra achindiniților. Vezi M. Treu, *op. cit.* p. 228-230.

52. Ea se află amestecată cu operele lui Palama în mulți codici. De exemplu, în Cod. Par. 1239, f. 295-297. E datată din luna iulie 1355. A fost publicată în revista "Σωτήρ", t. XV, 1892, p. 240-240. Vezi M. Jugie, *Dict. de Théol. cath.*, art. "Palamas" t. XI, 1747. De Taronites vorbește

se află aproape literal în cea către Biserica sa şi amândouă, ba chiar toate trei, istorisesc acelaşi fapt: o discuţie în Niceea între un cleric turc (tasiman) şi Palama asupra dumnezeirii lui Hristos. Scrierea lui Taronites o istoriseşte mai amănunţit. Discuţia aceasta ar fi avut loc în iulie 1354[53]. O altă discuţie a avut loc la Brusa, în faţa sultanului Ismail[54].

După un an de prizonierat e eliberat, răscumpărându-l nişte sârbi sau dalmaţi cu dare de mână[55]. Venind în Constantinopol, a găsit cu totul schimbată situaţia politică. Cât timp a fost Palama prins, lupta între cei doi împăraţi continuase. Câtva timp norocos, Cantacuzino încoronase în februarie 1354 pe fiul său, Matei, ca al treilea împărat şi ca viitor succesor al său. Patriarhul Calist nu voise să săvârşească actul ungerii cu mir, ci se retrăsese pe ascuns în mănăstirea Sfântul Mamant, care era a lui. În locul său, arhiereii aleseseră pe trei inşi: Filotei al Heracleei, Macarie al Filadelfiei şi Nicolae Cabasila, încă laic. Împăratul numi pe Filotei, care unse cu sfântul mir pe noul împărat. Calist stătu mai mult timp în mănăstirea Mamant, de aici se refugie în Galata, iar apoi în insula Tenedos, unde petrecea împăratul Ioan Paleologul[56]. În februarie 1354, Matei semnează deja ca împărat, fiind Filotei patriarh, tomul din august 1351[57]. Dar la sfârşitul toamnei din acelaşi an, Ioan Paleologul se

Palama în epistola sa către Disypatos. Hionii ar fi fost, după Ducange (*Glossarium mediae et infimae graecitatis*), "legis doctores apud Persos". De fapt Taronites îi consideră evrei islamizaţi.

53. La Treu, *op. cit.*, p. 231.

54. O. Tafr., *op. cit.*, p. 279.

55. Filotei, *Encomiu*, 627. Gregora, *op. cit.* XXIX, PG 149, 220, afirmă că l-a răscumpărat Cantacuzino, ceea ce nu poate fi adevărat, căci n-ar fi avut Filotei motiv să ascundă acest lucru. Filotei spune că nu l-a mai putut răscumpăra Cantacuzino, nemaifiind împărat.

56. Cant., *op. cit.*, PG 154, col. 272-288. Gregora, *op. cit.*, PG 149, col. 164, 169, 177, spune că patriarhul s-a retras în mănăstirea Sfântul Atanasie, iar bagajele şi le-a trimis în mănăstirea Mamant, pe care o cumpărase de vreo patru ani.

57. PG 151, col. 764.

întoarse triumfător în Constantinopol, iar Cantacuzino se văzu silit să abdice de la tron, intrând în mănăstirea Manganelor ca monahul Ioasaf, iar soția sa, în mănăstirea Mariei, ca monahia Eugenia[58]. Filotei se ascunse de fața lui Ioan Paleologul. Peste două luni, în timpul iernii, Calist fu readus din Tenedos pe tronul patriarhal[59].

Gregora a putut să iasă din mănăstirea Chora și să frecventeze iarăși curtea imperială. El insistă în câteva rânduri pe lângă Ioan Paleologul să înlăture din Biserică ideile lui Palama, dar nu reuși; mai ales pentru că soția aceluia, Elena, influența pe împărat în direcție opusă.

În timpul acesta a sosit Palama. Întâmplându-se să fie chiar atunci în Constantinpol episcopul apusean Paul, care își exprimase către împărat dorința să asiste la o controversă între Palama și Gregora în jurul temei în discuție, fură chemați aceștia doi la o astfel de discuție[60].

Decursul acestei discuții l-a descris atât Gregora (*Byz. Hist.* lib. XXX-XXXI, PG 149, col. 233-330), cât și un prieten al lui Palama, martor ocular al discuției, protostratorul Gheorghe Facrasi[61]. Descrierea lui Gregora e, ca de obicei,

58. N. Gregora, *op. cit.*, PG 149, 209-212.

59. *Ibid.*, 216-217.

60. *Ibid.*, 229-232.

61. Protostatorul era un înalt demnitar împărătesc (I. Pontanus, PG 153, col. 36-7). Se află în Cod. Monac. 564 (sec. XVII), ff. 125 r-139 v. Tot lui Facrasi i-o atribuie Cod. Lavra Athos 1486 (sec. XV), f. 289 a-293 b, Cod. Lavr. At. 1137 (sec. XIV) f. 141 a-151 b, Cod. Dionisie Athos 194, scris în martie 1368. Cod. Upsal. gr. 28, f. 441-448, dă și numele de botez al lui Facrasi, Gheorghe. În alți codici nu se dă numele lui Facrasi. Așa în Cod. Coisl. gr. 100, f. 220-6, Cod. Taurini 316 c. 18, f. 181-205, Par. gr. 1238, f. 41 v-49, Cod. Par. 970, f. 362 v-368 v., Cod. 138 Dion. At., Cod. Laud. gr. 87, f. 136 b, 61 r. Dar și în unele din acestea din urmă, de ex. în Cod. Coisl. 100, se spune în titlu că e scrisă de un membru al senatului ce-a fost prezent la discuție. Vezi PG 150, col. 836. Nu se spune: *"ca din partea altuia"*, cum se obișnuiește să se spună despre scrierile care se prezintă cu un autor pseudonim, cum e cazul, de ex., la cele patru Antiretice ale lui Palama contra lui Gregora, sau cu descrierea acestei conferințe făcută de Gregora, dar sub pseudonimul Agatonic (PG 149, col. 233).

diluată, plină de patimă, de ironii şi batjocuri la adresa lui Palama, cea a lui Facrasi e concisă, rezervată în ton şi urmăreşte strâns discuţia, fără nici o deviere. Convorbirea a avut loc seara, de la apusul soarelui până la miezul nopţii (Gregora, *op. cit.*, 233, Facrasi, Cod. Mon. 554), în prezenţa împăratului şi a senatului. Gregora era înconjurat de câţiva dintre aderenţii săi, care încă s-au amestecat în discuţie (cf. Facrasi, Cod. Monac. 554, f. 128 r).

Împăratul îşi manifestă dorinţa să cunoască chestiunea controversată, căci în timpul sinodului din 1351 a fost la Salonic şi tomul acelui sinod l-a semnat ulterior, fără să înţeleagă bine cum stau lucrurile. Gregora se plânse că acel tom îl condamnă, deci să fie abrogat. Împăratul arătă că nu are intenţia să abroge tomuri şi să aducă decizii noi, ci numai să se clarifice. Palama îi spuse că stă în voia lui să iasă de sub excomunicare, numai să se lepede de învăţăturile condamnate în tom. Veni vorba apoi despre fiinţa şi însuşirile lui Dumnezeu. Fiecare susţinea cu citate patristice punctul lui de vedere. Palama îşi exemplifică teza sa cu misterul întrupării, care deşi e eternă şi necreată la Dumnezeu, totuşi nu e fiinţa Lui, căci atunci când S-a arătat n-am văzut însăşi fiinţa dumnezeiască. De asemenea, cu eternitatea puterii creatoare a lui Dumnezeu, care totuşi nu e însăşi fiinţa Lui, căci altfel lumea ar fi coeternă cu El. Ceea ce face ca puterea aceasta să nu activeze din veci e voinţa lui Dumnezeu. Aşa cum omul, dacă nu vorbeşte totdeauna, nu înseamnă că n-are puterea să vorbească, ci că nu vrea. Astfel a răspuns Palama lui Gregora, care spusese că tot ce-i etern se şi manifestă etern, aşa cum focul, având puterea de-a lumina şi arde ca însuşiri fiinţiale, nu poate să nu lumineze şi să nu ardă de la început. Palama arătă că la Dumnezeu puterea creatoare e supusă voinţei, dar fiinţa nu. De aici încă se vede deosebirea între fiinţă, voinţă şi lucrări.

Gregora afirmă că împăratul – ca şi toţi cei prezenţi – l-a considerat pe Palama învins, dar, fiind om fin, discret,

nu și-a manifestat prin nimic această părere și n-a lăsat pe nici unul din asistență să și-o manifeste. Desigur că o astfel de aderență platonică a împăratului, chiar de-ar fi fost, puțină consolare a adus antipalamiților. Palama însă neagă că împăratul ar fi considerat pe Gregora învingător și că i-ar fi dat dreptate și aduce ca dovadă faptul că și după acea discuție s-au întâlnit prietenos, iar când, peste puțin timp, a plecat la Salonic, împăratul l-a prevăzut cu un rescript în care-l recomanda elogios autorităților tesaloniciene[62].

Împotriva descrierii false pe care a publicat-o Gregora despre acea discuție (*Byz. Hist.* XXX-XXXI), cât și împotriva cărților următoare ale lui (XXXII-XXXV, PG 149, col. 331-442), Palama a scris din Salonic, rugat de patriarh, patru tratate, respingând afirmațiile lui Gregora[63]. Ele sunt sigur ale lui Palama, căci se spune în titlu: ale lui Grigorie Palama "ca din partea altuia". Numele de Constantin Aghioritul, întâlnit în unii codici, ca în Monac. gr. 554, e un pseudonim al lui Palama. Filotei încă ne spune că aceste patru tratate, ultimele scrieri ale lui Palama, au fost scrise în cursul celui de-al treilea an de la sosirea în Salonic, iar la începutul celui de-al patrulea, s-a îmbolnăvit și peste puțin a murit[64]. Având în vedere că a murit în 13 noiembrie 1359, vom fixa începutul celui de-al patrulea an, de la sosirea din Constantinopol în Salonic, prin septembrie-octombrie 1359. Cele patru tratate au fost scrise deci din vara anului 1358 până în vara anului 1359. Discuția cu Gregora în Constan-

62. Cod. Monac. 554, f. 149 v.

63. Ele se află în Cod. Coisl. 100, f. 226-273, cu titlurile date de Montfaucon în PG 150, col. 836-837; Cod. Lavr. 1945, f. 151 r-198 r.; Dion. 138 (Athos 3672), sec. XVI; Cod. Laud. 87, f. 171-200; Lavr. 1483, ff. 294 r-319 r. Primul tratat se află și în Cod. Monac. 554, f. 140-174, sub numele lui Constantin Aghioritul. Apoi, în Cod. Metoch. 35, f. 111-134, în Cod. Lavr. 1137, f. 152 v-169 v. Al doilea, în Cod. Taur. 316 c. II 18, f. 95-154. Tratatele 2, 3, 4, în Cod. Dion. 92, nr. 4-6.

64. *Encomiu*, PG 151, col. 634.

tinopol a trebuit să o aibă aşadar cândva înainte de vara anului 1356.

Cât a stat în Constantinopol cu acea ocazie, desigur în oarecare legătură cu prezenţa episcopului catolic Paul, Grigorie Palama a scris şi cele două tratate despre purcederea Duhului Sfânt, împotriva latinilor[65].

Expunem pe scurt ideile din cele patru cărţi ale lui Palama contra lui Gregora.

În primul tratat îl acuză pe Gregora că a falsificat în descrierea lui cursul discuţiei de la palat. Cuvântarea de la început a lui Palama n-a redat-o, i-a atribuit în unele locuri

65. *Ibid.*, col. 627. Ele se află în Cod. Coisl. 100, ff. 13-64 (titlurile vezi în PG 150, col. 833) şi în mulţi alţi codici. Aşa Cod. Par. 1238, Cod. 138 Dion. (3672 Ath.); Cod. gr. Laud. 87, ff. 6-43. Să amintim din scrierile lui Palama împotriva latinilor, *Antiepigrafele*, scrise pentru a răsturna Epigrafele patriarhului catolicizant de după 1274, Ioan Bec. Ele se află publicate în Migne PG 161, col. 244-309. Cele două tratate despre purcederea Duhului Sfânt au fost editate în 1627 de Nicodim Metaxa în Constantinopol (Cf. Grig. Papamihail, *op. cit.*, p. 184), dar ediţia e foarte rară. Palama mai are şi următoarele scrieri, neamintite până aici:

1. *Decalogul legiuirii după Hristos*, scriere morală. Publicată în Migne PG 150, col. 1089 ş.u. Despre alte ediţii ale lui vezi Gr. Papamihail, *op. cit.*, 184.

2. *Cuvânt către monahia Xenia, despre patimi şi virtuţi*. Publicată în Migne PG 150, col. 1043-1088. Este identică cu piesa care se află în Cod. Coisl. 97, căreia însă acolo îi lipseşte începutul (compară primele cuvinte ale textului ciuntit, aşa cum sunt date în descrierea codicelui PG 150, 80 cu PG 150, 1048).

3. *Despre rugăciune şi curăţia inimii*, 3 capitole, PG 150, 1117-1122.

4. *150 de capitole naturale, teologice, etice şi practice*. Publicate în PG 150, f. 1121-1225. Se află şi în Cod. Coisl. 101 f. 290-321 v.

5. *Prosopopeea*, sau dialog ca între persoane fictive, în care ne arată cu ce poate acuza mintea trupul la un divan în faţa judecătorilor. Publ. în Migne PG 150, col. 959-998, numai în textul latin. Textul grec, cu observaţii critice, l-a editat Alb. Jahnius, *Gregorii Palamae, arhiepiscopi Thesalonicensis Prosopopeea*, Halis.

O analiză a acestor scrieri – care nu poate intra în cadrul acestei lucrări, dedicate în special controversei isihaste – ar merita să formeze obiectul unui studiu special.

replici care nu-i aparţin şi şi-a confecţionat sieşi expuneri strălucite, care nu s-au auzit la conferinţă (Cod. Monac. 554, f. 141 r-141 v). Contra atacurilor lui Gregora la adresa tomurilor antiachindiniste, Palama îi aminteşte că ele au fost semnate de trei patriarhi, de mai mult de cincizeci de arhiepiscopi, cu o mare mulţime de episcopi sufragani şi fruntaşi mireni (cod. cit. f. 144 r). Afirmaţiei lui Gregora că tatăl lui Ioan Paleologul (Andronic III) a susţinut dreapta credinţă, dar după moartea lui s-a pornit valul ereziei palamite, suferind din partea ei apărătorii credinţei persecuţii şi temniţă (PG 149, 236-7, libr. XXX), Palama îi răspunde că Andronic III a făcut să fie condamnat Varlaam, iar după moartea lui cei care au suferit au fost tocmai el şi aderenţii săi din partea achindiniţilor (f. 145 r-147 r).

Mai departe Palama ridiculizează încrederea absolută a lui Gregora în formalismul logicii aristotelice. Gregora afirmase în descrierea sa că l-a copleşit pe Palama prin aceea că a început să analizeze logic înşişi *termenii* care intervin în chestiunea controversată. "*Trebuie mai întâi stabilit ce e numele şi ce e cuvântul, ca o bază solidă.* Apoi, ce este negaţia şi afirmarea, enunţarea şi raţiunea" (PG 149, col. 249, lib. XXX). Palama, citând aceste cuvinte, arată că cele dintâi ("trebuie stabilit mai întâi ce e numele şi ce e cuvântul") sunt ale lui Aristotel, dar Gregora le dă ca ale sale. Întreabă: cum pot să ajute aceste definiţii la cunoaşterea dogmelor? (cod. cit., 150 r-152 r).

Metoda lui Palama consta în comentariul citatelor patristice. Un comentariu foarte ingenios, subtil, decoperind cu o perspicacitate extraordinară idei şi nuanţe acolo unde o privire mai puţin pătrunzătoare nu sesiza nimic. Dar era comentariu teologic, ţinând seamă de tezaurul tradiţiei. Nicăieri Palama nu lua în ajutor scolasticismul, mădularele formale ale logicii aristotelice, definiţiile şi împărţirile ei. Varlaam şi Gregora însă, ca unii a căror îndeletnicire princi-

pală era tocmai pisălogeala acestei logici, o aplicau la tot momentul. (Achindin însă nu).

Sfântul Grigorie îl compătimește pe Gregora că și-a pierdut toată viața în aceste sterpe manipulări de artificii. "Ce poate fi mai mic decât a ști ce e numele și ce e cuvântul?" (f. 152 v). Cu înțelepciunea lui lumească, stearpă, a purces să răstoarne învățăturile Bisericii. Dumnezeu însă a făcut nebună înțelepciunea lumii acesteia.

În al doilea tratat Palama începe prin a-i reproșa lui Gregora că se leapădă de Varlaam, deși susține ca și acela că ființa lui Dumnezeu e necreată, iar puterile Lui, create (Cod. Coisl. 100, f. 244 v). Gregora afirmase în descrierea sa că Palama a declarat lucrarea dumnezeiască: "lucrătoare și neființială, de parcă ar fi neexistentă..., apoi că e pusă în mișcare de ființă cum sunt puse în mișcare organele mobile" (cod. cit., f. 245 r; Gregora, PG 149, liber XXX, col. 240). Palama declară că Gregora i-a redat fals cuvintele. E drept că a numit lucrările dumnezeiești organe, dar cine nu știe că organul nu e neființial, nici neexistent? Determinările cele două din urmă sunt adaosuri ale lui Gregora.

La afirmațiile lui Gregora că Palama "împarte lucrările ca genul în specii" (Gregora, *ibid.*; Palama, *ibid.*), cel din urmă răspunde că există și alte feluri de deosebiri. Numai Gregora cel copleșit de aristotelism nu cunoaște altele. De exemplu, ipostasurile nu se împart ca genul în specii (Cod. Coisl., 244 v-245 r). Gregora afirmând că tot ce zicem despre Dumnezeu, pozitiv sau negativ, are același sens, Palama îl declară aderent de al lui Sabelie, care confunda persoanele Sfintei Treimi, și de al lui Eunomie, care confunda lucrările dumnezeiești. Pe Eunomie l-au combătut Sfinții Părinți (246 r-v). Gregora numește uneori lucrările dumnezeiești nume goale, alteori creaturi ale lui Dumnezeu, ca cerul și pământul; alteori le numește necreate, identificându-le însă cu ființa lui Dumnezeu.

La acestea, Palama răspunde: E drept că ființa lui Dumnezeu n-a lăsat nici o urmă în cele ce sunt create, de aceea nu i se poate găsi un nume propriu. Numirile ce le dăm lucrărilor dumnezeiești se referă la cele ce le gândim în legătură cu Dumnezeu. Acestea însă sunt dinainte de-a fi lumea, iar numirile li s-au dat de noi după ce au existat. Nici Grigorie al Nyssei, nici Maxim Mărturisitorul nu le spun însă "cele așa-zise în jurul lui Dumnezeu" (τὰ περὶ Θεὸν λεγόμενα), ci cele gândite (τὰ νοούμενα), ca să arate că ele există de fapt. Ele nu sunt însă ființa lui Dumnezeu, căci aceea nici nu se gândește, nici nu e mai mult decât una.

E corect, deci, să zicem că e ceva supraordonat și subordonat în Dumnezeu, dar numai sub raportul cauzal, nu ca și când una ar fi necreată, celelalte create (f. 248-249).

Voirea și vederea tuturor de către Dumnezeu înainte de a fi ele nu constituie însăși natura lui Dumnezeu, ci o relație divină. Ființa dumnezeiască e mai presus de aceste relații. Dar și acestea sunt necreate. Căci dacă numai ființa lui Dumnezeu ar fi necreată, ar urma că puterea văzătoare, care e dinainte de veac, e creată. Gregora însă susține că tot ce e dinainte de veci e natură dumnezeiască.

În dorința de-a demonstra că tot ce zicem despre Dumnezeu e nume gol, Gregora spunea despre simplitatea lui Dumnezeu că nu înseamnă nimic altceva decât că Dumnezeu nu e compus (PG 149, col. 256). Dar atunci, răspunde Palama, de ce nu zice Gregora că nici bunătatea nu înseamnă decât că Dumnezeu nu e rău, iar sfințenia, că Dumnezeu nu e pătat etc.? În felul acesta, Gregora transformă toate afirmațiile în negații, ca să ajungă la concluzia că nu sunt decât nume goale.

Or, noi știm, zice Palama, că numirile acestea, deși nu exprimă natura dumnezeiască, totuși nu sunt cuvinte goale. Nu sunt cuvinte goale nu numai numirile pozitive, dar nici cele negative. Ele exprimă și prezintă cele ce se contemplă

ca fiind natural la Dumnezeu şi, prin ele, prezintă pe Dumnezeu cel atotputernic, după fiinţă nearătat.

Dintre cele ce se spun, unele nu sunt, dar se spun, altele şi sunt, şi se şi spun. Acestea de care sunt? Evident că dintre cele ce sunt. Iar ceea ce este, dacă este de sine şi nu e contemplat în altceva, e natură. Iar din cele ce sunt contemplate în altceva, unele aparţin acelui altceva natural, altele accidental. Lui Dumnezeu însă nu-I aparţine nimic accidental. Toate Îi aparţin deci lui Dumnezeu natural (f. 250 r).

Gregora afirma că toate cele ce aparţin lui Dumnezeu natural nu se deosebesc deloc de natura dumnezeiască, "afară de pronunţarea cuvântului". Dar atunci, Dumnezeu e compus din multe fiinţe. Pe de altă parte, Gregora numeşte acelaşi lucru acum creat, acum necreat.

În realitate, nimic din ce se spune despre Dumnezeu nu se referă la fiinţa Lui, ci la cele ce decurg din fiinţa Lui, cum spune Damaschin (f. 251 r). Numirile ce le dăm lui Dumnezeu nu sunt cuvinte goale, ci ele exprimă lucrările dumnezeieşti, deşi nu în toată plenitudinea lor. Gregora declară că voinţa şi lucrările dumnezeieşti sunt create, pe motiv că cerul şi pământul, care sunt plăsmuite de Dumnezeu, încă sunt create. Dar cerul şi pământul nu sunt lucrări ale lui Dumnezeu în sensul de acţiuni, ci sunt rezultatul unor lucrări, sunt opere. Nu sunt ἐνέργειαι, ci ἐνεργήματα. Gregora se referă la Chiril al Alexandriei, care a numit şi voinţa creatoare a lui Dumnezeu "operă" şi "rezultat" al fiinţei dumnezeieşti. E drept, însă nici Chiril şi nici un alt teolog n-au numit vreo făptură "rezultat" al "fiinţei dumnezeieşti", ci al voinţei şi al lucrării dumnezeieşti. Numai voinţa şi lucrările pot fi numite "rezultate" ale "fiinţei" dumnezeieşti. Gregora însă pe toate le numeşte opere ale fiinţei dumnezeieşti.

Gregora, identificând lucările necreate cu fiinţa dumnezeiască, declară pe Fiul şi pe Duhul Sfânt drept lucrări

necreate ale Tatălui (PG 149, col. 261). Dar deoarece, după Gregora, nu e nici o deosebire între lucrările dumnezeieşti, urmează că nici între Fiul şi Duhul Sfânt nu e nici o deosebire. E drept că Sfântul Atanasie numeşte pe Fiul lucrare şi putere a Tatălui, dar "ca să se arate caracterul nepătimitor al naşterii, eternitatea şi conformitatea ei cu Dumnezeu". Dar niciodată n-a numit Sfântul Atanasie pe Fiul fiinţă a Tatălui, cum ar fi firesc în caz că lucrarea ar fi identică cu fiinţa (f. 253-255).

Precum Dumnezeu e şi monadă şi triadă, şi fiinţa se deosebeşte de ipostasuri, la fel Dumnezeu e şi fiinţă şi lucrare, şi una se deosebeşte de alta (f. 255).

Gregora face atent pe Palama că degeaba recurge la Damaschin, căci acela zice numai că lucrarea "caracterizează" natura, dar nu că se deosebeşte de natură. Iar cuvântul "a caracteriza" nu poate fi substituit cu "a se deosebi", căci atunci când auzim în Sfânta Scriptură zicându-se despre Fiul că e "caracterul Tatălui", trebuie să admitem că Fiul e neasemenea cu Tatăl şi de altă fiinţă (PG 149, col. 264).

Judecata aceasta strâmbă a lui Gregora o respinge Palama uşor, remarcând că e greşit să nu recunoşti nici o deosebire între ceea ce caracterizează şi ceea ce e caracterizat. Iar deosebirea nu trebuie luată ca indicând numaidecât o altă fiinţă. Dcă n-ar fi nici o deosebire între Fiul şi Tatăl, s-ar confunda unul cu altul.

"Noi însă, spune Palama, am fost învăţaţi atât că fiinţa necreată e caracterizată prin lucrarea necreată, cât şi că lucrarea necreată nu e neasemenea fiinţei necreate – căci cum ar caracteriza ceva neasemenea –, dar se deosebesc una de alta, căci cum şi ce ar putea altfel caracteriza lucrarea necreată?" (f. 257 r). Pe Dumnezeu nu-L cunoaştem în fiinţă, ci din lucrările care-L caracterizează. Cum zice Vasile cel Mare în Epistola către Amfilohie: "Din lucrările Sale Îl cunoaştem pe Dumnezeu. Căci lucrările Lui coboară la noi,

iar ființa rămâne neapropiată"[66]. Aceste lucrări le *are* Dumnezeu, El fiind altceva, și ele altceva, dar necreate. Acestea sunt providențele, emanațiile, nemărginirea, neschimbabilitatea, simplitatea, neîncepătoria, nesfârșirea, înțelepciunea, puterea și cele asemenea, fiind altceva decât ființa, dar necreate. Căci altceva e ceea ce are, și altceva și diferit e ceea ce e posedat.

Gregora nu recunoștea că ideea din propoziția ultimă are vreo aplicare la Dumnezeu. El argumenta iarăși sucit. El zicea: Dacă ceea ce posedă este ființă, iar ceea ce-i posedat nu e ființă, la Dumnezeu am avea o dualitate: ființa și ceva lipsit de ființă, adică lucrarea. În chipul acesta se alterează unitatea lui Dumnezeu. La Dumnezeu nu-i permis să admitem nici o deosebire între ceea ce posedă și ceea ce e posedat. Între alte absurdități, ar urma și aceea că altceva e Dumnezeu care are existența, și altceva e existența posedată de Dumnezeu. Am avea un Dumnezeu fără existență și o existență fără Dumnezeu (PG 149, col. 265).

Palama răspunde: Dacă nu e nici o deosebrie între cel ce are și ceea ce e posedat, când zicem că Dumnezeu are voință, putere, înțelepciune, nu zicem altceva decât că Dumnezeu are Dumnezeu, Dumnezeu, Dumnezeu, iar când zicem că Tatăl are pe Fiul și pe Duhul Sfânt, confundăm cele trei ipostasuri.

Gregora întreba: dacă se deosebește înțelepciunea, puterea, bunătatea de ființă, cum mai e Dumnezeu unul?; și obiecta că dacă o lucrare se deosebește de alta, ea e lipsită de ceea ce are alta, și așa avem atunci la Dumnezeu putere neînțeleaptă, înțelepciune neputincioasă (PG 149, 268).

Palama arată că așa a zis și Sabelie: dacă se deosebesc cele trei ipostasuri întreolaltă, unul e lipsit de ceea ce au celelalte două și, prin urmare, nici unul nu mai e Dumnezeu.

66. *Ep. 224*, PG 32, 869.

Iar unitatea lui Dumnezeu nu suferă, căci lucrarea nu e despărțită de ființă. Deosebirea nu înseamnă despărțire.

La reproșul lui Gregora că își închipuie pe Dumnezeu ca o grămadă de bunătăți din care împarte creaturilor, Palama răspunde că, bunăoară, înțelepciunea cu care înțelepțește Dumnezeu pe oameni nu e în Dumnezeu cum e știința într-un om care dă știință și altora, ci e o energie (f. 258-259).

Gregora, ca să demonstreze că lucrările sunt create, îl citează pe Grigorie al Nyssei, care spune că mila a activat-o Dumnezeu numai de la căderea omului în păcat, "prin urmare lucrarea milei apare după zidirea omului". Dacă are început, e creată, zice Gregora. Palama observă că precum ține de natura focului să ardă, dar arde numai când e prezent ceea ce poate fi ars, așa ține de natura lui Dumnezeu să miluiască, dar miluiește numai când sunt de față cele ce au lipsă de mila Lui (260 r-v).

Pe de altă parte, Gregora identificând sfințenia, providența și celelalte lucrări cu ființa dumnezeiască, o face pe aceea împărtășibilă și perceptibilă, ceea ce-i cu totul greșit. Dumnezeu e și neîmpărtășibil și împărtășibil, și nemișcat și pururea în mișcare. Lui I se potrivește și teologia catafatică și cea apofatică. Una nu o contrazice pe cealaltă și nu trebuie redusă una la cealaltă, cum crede Gregora, așa cum se contrazic și nu se reduc una la alta unitatea și deosebirea în Dumnezeu (f. 262 r).

Gregora afirmă că lui Dumnezeu nu I se poate aplica cuvântul "a avea" decât abuziv. Dar a întrebuința abuziv un cuvânt înseamnă a-l întrebuința pentru ceva ce nu există, nu a-l întrebuința pentru ceva ce cuprinde mai mult decât spune cuvântul, cum e cazul la Dumnezeu. De aceea Dumnezeu n-are un nume propriu, dar numirile ce I le dăm sunt adevărate, exprimă ceva din El. El e cu adevărat *creator, stăpân* etc., deși e mai presus de adevărul cuprins în aceste numiri (f. 262 v).

Dumnezeu, desigur, e mai presus cu mult de aceste numiri, dar aceasta nu face mincinos adevărul exprimat în ele. Dumnezeu poate fi şi numit, şi e şi mai presus de orice nume, poate fi şi cugetat, şi e şi mai presus de orice cugetare.

Gregora spune: "Cuvântul entitate se desparte în fiinţă şi accident. Dacă lucrarea nu e nici fiinţă, nici accident, în mod necesar nu există". Palama arată imperfecţiunea acestei pedante împărţiri aristotelice, care nu se potriveşte nici tuturor celor create, cu atât mai puţin celor dumnezeieşti. În felul acesta Gregora face proprietatea Fiului de a fi născut şi a Tatălui de-a nu fi născut, sau fiinţă – deosebind prin urmare fiinţa Fiului de a Tatălui ca Eunomie –, sau accident (f. 263 r-v).

Lucrările lui Dumnezeu şi harurile Duhului Sfânt, care izvorăsc din fiinţă, dar nu sunt fiinţă, nici accidente, nu există?

În tratatul al treilea, Palama combate în special atacurile lui Gregora contra definiţiilor din tomul de la 1351 (*Byz. Hist.* XXIV-V). Palama respinge acuzaţia lui Gregora că ar socoti că pe Tabor trupul lui Hristos s-a schimbat în necreat, după natură. Cu aceasta respinge şi acuzaţia că ar fi aderent al iconoclaştilor (f. 267 r). Gregora spunea: "Odată ce schimbarea la faţă nu arată altceva decât o schimbare a formei, dacă atribuiţi această schimbare fiinţei dumnezeieşti, ce e mai greşit decât a numi transsubstanţiere schimbarea la faţă a lui Hristos pe muntele Tabor şi a veni cu una din cele două absurdităţi: sau nimicind neschimbabilitatea fiinţei dumnezeieşti şi coborând-o la ceva inferior şi deosebit, sau împărţind în două dumnezeiri necreate fiinţa cea unică necreată, neîmpărţită şi simplă, şi decretând pe una vizibilă, pe alta nevizibilă, pe una împărtăşibilă, pe alta neîmpărtăşibilă, pe una supraordonată, pe alta subordonată. Aceasta întrece şi erezia iconomahilor. Iar dacă spuneţi că s-a transformat cu totul chipul de rob în lumină negrăită şi

necreată și în dumnezeire miraculoasă, cugetați chiar ca iconomahii" (PG 149, col. 408).

Palama răspunde că nu susține nici schimbarea naturii dumnezeiești pe munte, nici totala transformare a naturii omenești. Ultima teză o susțineau iconomahii, deducând de aici că nu mai trebuie să zugrăvim pe Hristos în icoane, o dată ce omenitatea Lui a dispărut prin trecerea în stadiul de mărire. Naturile lui Hristos nu s-au schimbat, dar natura Lui dumnezeiască a luminat pe munte. Din obiecțiile lui Gregora se vede că el nu admite schimbarea la față de pe Tabor, deoarece el n-o concepe decât în alternativa descrisă, care e imposibilă (f. 267 v).

Gregora susține că tot ce nu e de sine nu există. Iar așa e numai ființa. Or, până și cei mai puțin inițiați în filosofie știu că sunt zece categorii ale existenței.

Pentru Gregora, lumina de pe Tabor nu există nicidecum, e ceva mai puțin chiar decât lipsa luminii, adică decât întunericul.

Tot așa batjocorește și îndumnezeirea (θέωσις). Acum zice că e creatură, acum că e plăsmuire a minții. Dar Sfinții Părinți numesc lumina de pe Tabor și îndumnezeire. Așa face Andrei Criteanul la Sărbătoarea Schimbării la Față (f. 276 r). Tot Andrei Criteanul cântă: "Aceasta o serbăm astăzi: îndumnezeirea firii, schimbarea ei în ceva mai înalt, ieșirea și ridicarea ei peste cele ale firii". Iar Maxim Mărturisitorul zice: "Hristos dăruiește ca plată celor ce ascultă de El îndumnezeirea nefăcută, care n-are facere, ci e arătare neînțeleasă în cei drepți".

Iar îndumnezeirea (θέωσις) înseamnă când lucrarea prin care devine cineva îndumnezeit, când ceea ce luând cel ce se învrednicește se îndumnezeiește. Dar niciodată nu e despărțit cel îndumnezeit de Cel ce îndumnezeiește. Așa că nu se produc mai multe dumnezeiri, cum hulește Gregora. Îndumnezeirea unește pe cei în credință cu Dumnezeu. Cum zice Maxim Mărturisitorul: "Rămânând cel îndumnezeit

întreg om după suflet şi trup din pricina naturii, devine întreg Dumnezeu după suflet şi trup din pricina harului".

Îndumnezeirea şi lumina de pe Tabor nu e ceva ce stă de sine, ci o relaţie. După Gregora, fiind o relaţie nu e decât o vorbă goală, căci relaţia nu e decât un cuvânt care mărturiseşte despre o existenţă. Lumina de pe Tabor nu e deci decât un cuvânt gol, care indică realitatea fiinţei dumnezeieşti. Palama însă observă că relaţia nu indică o existenţă, ci exprimă unirea a două existenţe, legătura dintre ele, care e altceva decât fiinţa acelor două existenţe (f. 269 r-v; 271 r). Că lumina de pe Tabor nu e o simplă plăsmuire, se vede şi din faptul că ea a existat şi înainte de lume. Vasile cel Mare zice: "Dacă a existat ceva înainte de întemeierea acestei lumi sensibile şi stricăcioase, a existat în lumină". Această lumină e, după Vasile cel Mare, mai presus de cer şi mai presus de lume. În ea vor merge drepţii. Teofan cântă despre îngeri că sunt "cărbuni aprinşi de fiinţa dumnezeiască; ei răsfrâng ca nişte oglinzi razele luminii originare dumnezeieşti, numindu-se de aceea şi luminile de-al doilea" (f. 271 v.). Duhurile sfinţilor petrec în lumină. Vasile cel Mare spune că atunci când va veni Hristos, îi va străbate pe toţi cu putere luminătoare şi va îmbiba continuu şi neîntrerupt pe cei drepţi cu lumină, făcându-i "alţi sori" (f. 272). Deci lumina de pe Tabor e eternă, fără început şi fără sfârşit.

În al patrulea tratat Palama combate în continuare scrierea lui Gregora contra tomului din 1351 şi contra luminii de pe Tabor.

Gregora, după ce-a spus o dată că lumina de pe Tabor e nume gol şi închipuire, zice mai departe că e creată (f. 273 v). Şi citează din Maxim Mărturisitorul: "Ceea ce-i făcut prin voinţa unui făcător nu poate să fie coetern cu cel ce a voit să se facă" (PG 149, 429). Şi adaugă: Aş întreba pe Palama, care socoteşte că lumina aceea e altceva decât fiinţa dumnezeiască, "cum de nu s-a văzut mai înainte în jurul lui Hristos, ci a apărut dintr-odată pe Tabor? Cu voia sau fără

voia Cuvântului lui Dumnezeu? Ultimul lucru n-ar îndrăzni să-l susțină. Iar dacă (a apărut) cu voia și dacă e altceva decât ființa dumnezeiască, atunci lumina aceea e un *lucru voit și deci făcut* (γενητὸν) *și n-ar putea fi coeternă* cu Cel ce a voit să se facă" (f. 274 r).

Palama observă că acesta e argumentul arienilor, când susțin că Fiul nu poate fi și El Dumnezeu.

Că nu s-a arătat lumina aceea și înainte, acesta nu-i un argument împotriva ei. De unde apoi scoate Gregora că acea lumină e creată și făcută dacă s-a arătat voind Dumnezeu? (f. 274 v-275 r). Maxim Mărturisitorul spune că ceea ce-i făcut prin voința lui Dumnezeu nu e necreat și coetern. Pe când pe Tabor e vorba de ceva arătat (f. 276 v).

Alteori Gregora spune că acea lumină e însăși ființa lui Dumnezeu, "indicată în moduri negrăite". Adaugă "moduri negrăite", ca să nu trebuiască să spună că ființa dumnezeiască se vede fără nici o mijlocire, prin făpturi. Dar atunci, ce se cunoaște din Dumnezeu prin făpturi? Căci Gregora nu admite la Dumnezeu decât ființa. Când zice că lumina de pe Tabor e însăși ființa lui Dumnezeu, e mesalian; iar când zice că lumina de pe Tabor e făptură, dar ea arată ființa dumnezeiască, e eunomian. Din acestea două nu poate ieși (f. 277-278).

Gregora îi reproșa lui Palama că nu cinstește dumnezeirea arătată prin fapte și minuni, ci pe cea revelată pe Tabor. E vorba aici de trei termeni cu înțeles gradat: παραδειχθῆναι, δειχθῆναι și ἀποκαλυφθῆναι = a se indica, a se arăta și a se descoperi. Gregora afirmă că la evenimentul de pe Tabor nu se potrivește decât primul termen, la fapte și minuni, al doilea. Ultimul termen, pe care îl întrebuința câteodată Palama pentru evenimentul de pe Tabor, nu-l admitea Gregora nicidecum. Palama arată că Sfinții Părinți folosesc termenul din urmă pentru evenimentul Taborului. Gregora spunea că Domnul umblând pe mare "a descoperit mai clar

dumnezeirea Sa". Ce înseamnă în această chestiune "mai clar şi mai obscur"?, întreabă Palama. Din mersul pe mare, care e o "faptă" (ἔργον) a lui Dumnezeu, se vede puterea lui Dumnezeu, nu fiinţa Lui, cum zice Gregora. Numai cel născut din Dumnezeu descoperă natura Lui. Dacă din operele (ἔργα) lui Dumnezeu se descoperă fiinţa Lui, atunci acelea nu mai sunt opere şi făpturi, ci toate sunt fiii lui Dumnezeu (f. 279).

Deosebirea între fiinţa şi puterea lui Dumnezeu nu e aceea că una e necreată, alta creată, cum zice Gregora, ci că fiinţa e mai presus de orice manifestare (ὑπὲρ ἔκφανσιν), iar puterea se face manifestată (ἐκφανής) în rezultate (f. 280). Nici îngerii nu văd fiinţa lui Dumnezeu. Dar şi lor, şi drepţilor din veacul viitor le este Dumnezeu lumină (f. 281).

Grigorie Teologul spune în cuvântarea îndemnătoare la Botez că Dumnezeu e "lumina cea mai depărtată şi mai neapropiată". Apoi adaugă că "ea se varsă puţin şi celor de afară" (ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον). Iar a se vărsa e propriu harului, nu fiinţei, care rămâne cu totul nearătată şi nescrutată. Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind de Schimbarea la Faţă, zice că Hristos Şi-a arătat slava Sa (δόξα) nu câtă era, ci câtă puteau primi cei prezenţi. Dar numai lucrarea lui Dumnezeu se poate împărţi, fiinţa nu. Dumnezeu se numeşte deci lumină nu după fiinţă, ci după slavă şi har şi strălucire.

Dacă n-ar fi nici o deosebire între fiinţa dumnezeiască şi între razele ei care se împărtăşesc, atunci fiecare din cei ce se împărtăşesc ar fi atotputernic. Căci şi partea cea mai mică din fiinţă e tot fiinţă şi are toate puterile ei. Or, Sfântul Apostol Pavel arată că fiecare capătă alt dar (f. 284).

Gregora împreună cu Varlaam şi Achindin, făcând harul când fiinţa lui Dumnezeu, când creatură, vin în contrazicere cu Grigorie al Nyssei, care scrie contra lui Macedonie: "Harul vine curgând în mod nedespărţit de la Tatăl prin Fiul şi Duhul peste cei vrednici" (f. 286 r).

* *
*

Scrierile acestea ale lui Gregora (*Byz. Hist.*, XXX-XXXV) au fost combătute și de împăratul Ioan Cantacuzino, devenit la începutul anului 1355 monahul Ioasaf[67].

Se pare că mai ales în urma combaterii lor temeinice din partea lui Palama, prin cele patru tratate analizate, Gregora a abjurat erezia sa[68].

Puțin după aceea, marele luptător pentru Ortodoxie moare, în ziua de 13 noiembrie 1359, anunțându-și ziua morții de mai înainte. Până în timpul din urmă s-a îngrijit de păstoriții săi cu toată dragostea, slujind Sfânta Liturghie, învățând și mângâind.

Gregora s-a sfârșit și el, cel mai târziu la începutul anului 1360, în vârstă de 65 de ani[69].

Grigorie Palama este una dintre cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici. Cauza este că doctrina lui a fost respinsă totdeauna de catolici, pe când doctrina adversarilor lui a fost și în timpul de atunci și totdeauna sprijinită de ei[70]. Adversarii lui au fost de altfel aproape toți catolicizanți.

El a reprezentat însă și a apărat cu mare strălucire și cu grele jertfe doctrina ortodoxă, și de aceea Biserica recunoscătoare l-a așezat între sfinți. Aceasta s-a întâmplat la 1368 în următoarele împrejurări:

67. R. Guilland, *Corresp. de Nicèphore Gregoras*, p. XI.

68. Grigorie Papamihail a publicat o mărturisire a lui Gregora (Ὁμολογία Γρηγορᾶ) în Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1913, p. 66-75, după Cod. Patmos 428, f. 40-41 v. R. Guilland, *op. cit.*, XI, nota 5, se întreabă însă dacă această Mărturisire e autentică.

69. R. Guilland, *op.* și *loc. cit.*

70. Grigorie Papamihail, *op. cit.*, 146-8, I. Hausherr, *op. cit.* Vezi îndeosebi Χρ. Παπαδόπουλος, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ Λατινικὴ ἐκκλησία, în revista Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Salonic, 1913, p. 345-354.

Patriarhul Filotei, ucenicul lui Palama, în a doua păstorire a sa (1364–1376), luând prilej din tulburările produse de un monah din Lavra Athosului, Prohor Kydone, fratele lui Dimitrie Kydone, care reluase în scris şi oral ideile varlaamite, convoacă un sinod pentru condamnarea lui[71]. Acest monah fusese denunţat patriarhului de monahii din muntele Athos în frunte cu Iacob Tricanos, egumenul Lavrei (1350–66), ca varlaamit. Anchetat de mitropolitul Niceei în urma aceste pâri şi îndemnat să se lepede de erezie, Prohor, fratele lui Dimitrie cel trecut la catolicism, s-a supus în aparenţă şi pentru un timp, dar pe urmă s-a apucat să scrie şi mai cu zel contra doctrinei palamite.

În 5 aprilie 1368, Filotei convoacă sinodul şi invită pe Prohor să retracteze. Acesta refuzând, în ultima sesiune, de la care a lipsit, a fost excomunicat.

Cu această ocazie a fost canonizat Sfântul Grigorie Palama. Canonizarea e hotărâtă în partea ultimă a tomului dat împotriva lui Prohor Kydone[72]. În Athos, în Salonic şi în alte oraşe se crease spontan obiceiul de a se prăznui amintirea lui Grigorie Palama ca a unui sfânt. Prohor Kydone obiectase că acest cult e anticanonic, nefiind cu ştirea şi aprobarea patriarhului. De aceea sinodul dă acum acestui cult aprobarea sa şi hotărăşte să fie generalizat. Patriarhul, vorbind la persoana întâi în tom, spune că l-a cunoscut pe Palama încă în viaţă ca pe un sfânt, şi prin canoane şi imne

71. Despre scrierile lui Prohor Kydone, între care cea mai importantă este intitulată *De essentia et operatione Dei*, în şase cărţi, atribuită înainte de studiile lui G. Mercati lui Achindin şi care în formă şi fond urmează integral teologia scolastică şi reproduce pasaje întregi din *Summa Theologica* a lui Toma d'Aquino, vezi voluminosul studiu citat al lui G. Mercati. Prohor Kydone, ca şi fratele său Dimitrie, a tradus mult din teologia latină, în special din Augustin şi Toma d'Aquino. Scrierea *De essentia et operatione Dei* se află în Migne PG 151, col. 1191-1242. "E un adevărat rezumat al teologiei scolastice", cf. M. Jugie, "La controverse palamite", *Echos d'Orient*, cit.

72. Tomul în Migne PG 151, col. 693-716.

compuse de el în cinstea aceluia, ca și prin biografia pe care i-a scris-o, și-a mărturisit și dovedit această convingere. După moarte încă s-a manifestat ca atare prin multele vindecări ce s-au săvârșit la mormântul lui. Atât patriarhul anterior, Calist, cât și el, Filotei, au scris celor din Salonic să constate obiectiv toate vindecările săvârșite și să adune toate mărturiile și să le trimită la Constantinopol. El, Filotei, încă din timpul cât îl petrecea, după prima păstorire, la mănăstirea "Celui Necuprins" (unde fusese închis Palama), a prăznuit odată cu mare pompă pe Sfântul Grigorie Palama, iar după ce-a ajuns a doua oară patriarh, întrebat de monahii din Lavre dacă pot săvârși slujbe pentru cinstirea sfântului, le-a spus că oricine vrea poate s-o facă; dar în biserica cea mare din Constantinopol nu se făcea, și nici nu se putea impune tuturor bisericilor înainte de hotărârea sinodului. Acum sinodul hotărăște ca toată Biserica să-l prăznuiască și să-l considere sfânt[73]. Sărbătoarea Sfântului Grigorie Palama s-a fixat pe 14 noiembrie, pe urmă a fost mutată pentru a doua duminică din post, după Duminica Ortodoxiei, ca o prelungire a sărbătorii triumfului Ortodoxiei[74].

Rămășițele sfântului au fost așezate într-o raclă zidită în partea dreaptă a bisericii mitropolitane a Sfântului Dumitru din Salonic. Patriarhul Dosoftei al Ierusalimului declară în v. 17 (în Τόμος Ἀγάπης, introd., p. 20-31) că s-au păstrat întregi, și prin ele se săvârșeau minuni. Marele foc din 1890 prefăcând în cenușă această biserică, osemintele sfântului au suferit foarte puțin. Ele au fost mutate de atunci în biserica mitropolitană a Sfântului Nicolae, unde se găsesc până astăzi[75].

73. PG 151, col. 711-12. În Castoria se ridicase o biserică cu numele lui Grigorie Palama.

74. Grigorie Papamihail, *op. cit.*, p. 151.

75. Grigorie Papamihail, *op. cit.*, p. 145, nota.

TRADUCERI

Primele două scrieri din traducerile care urmează sunt reproduse din Anuarul Academiei teologice "Andreiane" *din Sibiu, din anul 1932/3. Ele sunt tratatul doi și trei din prima triadă contra lui Varlaam.*

ÎNTREBAREA A DOUA

Bine ai făcut, Părinte, că ai adăugat şi cuvintele sfinţilor privitor la ceea ce am întrebat. Auzind cum îmi limpezeai nedumeririle, admiram evidenţa adevărului; în cugetul meu se strecurase însă întrebarea: Oare nu cumva ar putea fi contrazise şi cele spuse de tine, o dată ce, după cum însuţi ai declarat, orice argument poate fi combătut cu alt argument?

Dar ştiind că mărturia cea pecetluită prin fapte e singura nezdruncinată şi auzind pe Sfinţi spunând aceleaşi lucruri ca tine, nu m-am mai temut de nimic. Căci cel ce nu ascultă de aceştia, cum va fi el însuşi demn de crezare? Sau cum nu va nesocoti pe Însuşi Dumnezeu cel al sfinţilor? El însuşi a spus doar Apsotolilor, şi prin ei sfinţilor de după ei: "Cel ce se leapădă de voi, de Mine se leapădă"[1], adică de Însuşi Adevărul. Cum dar va consimţi cu cei ce caută adevărul cel ce se opune adevărului?

De aceea te rog, Părinte, să-mi încuviinţezi să înşir şi toate celelalte câte le-am auzit de la bărbaţii care se ocupă viaţa întreagă cu ştiinţele elinilor şi să-mi spui atât părerea ta privitor la aceste lucruri, cât şi părerile Sfinţilor.

Spun aceia că facem rău că ne silim să ne închidem mintea înăuntrul trupului. E mai de folos, spun, să o silim în tot chipul să iasă afară. De aceea îi vorbesc de rău pe unii dintre ai noştri, scriind contra lor pe motiv că îndeamnă pe începători să se privească pe sine şi să-şi mâne mintea înăuntru prin respiraţie. Mintea, zic aceia, nu e despărţită

1. Lc. 10, 16.

de suflet; cum deci şi-ar putea mâna cineva înăuntru ceea ce nu e despărţit, ci e prin fire lăuntric? Mai zic apoi despre aceştia că pretind că îşi introduc harul dumnezeiesc prin nări.

Ştiind însă că spun acestea bârfind, căci eu n-am auzit aşa ceva de la nici unul de-ai noştri, am înţeles din pâra aceasta şi din altele că umblă cu atacuri viclene. E tactica lor să plăsmuiască împotriva oamenilor cele ce nu sunt, iar cele ce sunt să le denatureze. Tu învaţă-mă, Părinte, în ce fel ne silim cu toată râvna să ne mânăm mintea înlăuntru şi pentru ce nu socotim lucru rău să o închidem în trup?

Al doilea tratat, al aceluiaşi, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Al doilea din rândul întâi: Pentru cei ce voiesc să ia aminte la sine în isihie, nu e fără folos să se silească să-şi ţină mintea înlăuntrul trupului.

RĂSPUNSUL AL DOILEA

Frate! Nu auzi cuvântul Apostolului care zice că trupurile noastre sunt templu al Duhului Sfânt care este în noi[2], sau că suntem casă a lui Dumnezeu, cum zice şi Dumnezeu, că "voi locui în ei şi voi umbla şi voi fi lor Dumnezeu"[3]? Cine deci, având minte sănătoasă, va socoti trupul nevrednic să locuiască în el propria sa minte, o dată ce s-a învrednicit să devină locuinţă a lui Dumnezeu însuşi? N-a aşezat Însuşi Dumnezeu, la început, mintea în trup? Oare a făcut şi El rău? Cuvinte de acestea sunt potrivite să spui, frate, ereticilor care zic că trupul e rău şi e făptură a Celui-rău. Socotim şi noi că e rău să fie mintea în cugetările

2. I Cor. 6, 19.
3. II Cor. 6, 16.

trupeşti, dar nu e rău să fie în trup, deoarece nici trupul nu e rău. De aceea, oricine se dedică lui Dumnezeu pentru întreaga viaţă, strigă împreună cu David către Dumnezeu: "Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu[4]; inima mea şi trupul meu s-au bucurat de Dumnezeul cel viu"[5], şi împreună cu Isaia: "Lăuntrul meu răsună... ca o harfă, şi inima mea... ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit[6]; de frica Ta, Doamne, am luat în pântece[7] Duhul mântuirii Tale, de care ascultând nu vom cădea, ci vor cădea cei ce grăiesc de pe pământ şi batjocoresc cuvintele şi vieţuirile cereşti, ca pe unele pământeşti".

Dacă numeşte Apostolul trupul moarte, zicând: "Cine mă va mântui de trupul morţii acesteia?"[8], el înţelege aici cugetul pătat şi trupesc, care e îngroşat şi de natură trupească. De aceea, comparând cugetul acesta cu cel duhovnicesc şi dumnezeiesc, l-a numit cu drept cuvânt trup; ba, încă nu simplu trup, ci moartea trupului. De altfel, însuşi Apostolul arată puţin mai sus că nu blamează trupul, ci pornirea păcătoasă ivită în el mai pe urmă, prin cădere. "Sunt vândut sub păcat"[9], zice; dar noi ştim că cel vândut nu e din fire sclav. Sau: "Ştiu că nu locuieşte în mine, adică în trupul meu, binele"[10]. Vezi că nu trupul, ci ceea ce locuieşte în trup socoteşte că e rău?

Deci legea aceea care este "în mădularele noastre şi luptă contra legii minţii"[11] e rău să locuiască în trup, dar nu mintea. De aceea, începând lupta cu această lege a păcatului, o scoatem din trup şi introducem veghea minţii, prin

4. Ps. 62, 2.
5. Ps. 83, 2.
6. Cf. Is. 16, 11.
7. Cf. Is. 26, 18.
8. Rom. 7, 24.
9. Rom. 7, 14.
10. Rom. 7, 18.
11. Rom. 7, 23.

care punem legi atât fiecărei puteri a sufletului, cât şi mădularelor trupului, fiecăruia după cum i se cuvine. Simţurilor le punem ca lege ce şi cât să perceapă, şi lucrarea acestei legi se numeşte înfrânare. Părţii pasionale a sufletului îi infuzăm cea mai bună dintre calităţi; numele ei este iubire. Puterea de cugetare încă o desăvârşim prin această lege, înlăturând tot ce împiedică cugetarea să tindă spre Dumnezeu; părticica aceasta de lege o numim trezvie (νῆψις).

Cel ce îşi curăţă trupul său prin înfrânare, îşi face din mânie şi poftă izvor de virtuţi prin iubirea dumnezeiască şi îşi înfăţişează mintea lui Dumnezeu curăţită prin rugăciune, acela dobândeşte şi vede în sine harul făgăduit celor curaţi cu inima. Acela poate spune atunci împreună cu Pavel că "Dumnezeu, Care a zis să lumineze lumina din întuneric, Acela a strălucit în inimile noastre spre luminarea cunoştinţei slavei lui Dumnezeu, pe faţa lui Hristos. Şi avem comoara aceasta în vase de lut"[12]. Dacă avem deci în trupurile noastre, ca în nişte vase de lut, lumina Tatălui cea de pe faţa lui Hristos, spre a cunoaşte slava Duhului Sfânt, vom face ceva contra măreţiei minţii dacă o vom ţine înlăuntrul trupului? Cine ar putea spune aceasta? Nu numai că n-ar putea-o spune unul care e duhovnicesc, dar nici măcar unul a cărui minte e cu totul lipsită de harul dumnezeiesc, dar e totuşi minte omenească.

O dată ce sufletul nostru are multe puteri, iar pe de altă parte se foloseşte ca de un organ de trupul făcut să trăiască împreună cu el, de ce organe trupeşti se foloseşe în atingerea sa acea putere a sufletului pe care o numim minte? Desigur, nimeni nu s-a gândit vreodată că această cugetare e aşezată în unghii sau în pleoape sau în nări sau în buze; dar toţi sunt de acord că ea e în noi. Nu există un acord la întrebarea de care organ intern se foloseşte în primul rând

12. II Cor. 4, 6-7.

sufletul (...). Noi încă, deşi nu socotim sufletul ca aflat înăuntru ca într-un vas, fiindcă e netrupesc, nici în afară, fiindcă e unit cu trupul, totuşi ştim sigur că puterea noastră mintală stă în inimă ca într-un organ. Aceasta n-am învăţat-o de la om, ci de la Însuşi Creatorul omului, Care, arătând că nu cele ce intră, ci cele ce ies din gură îl fac necurat pe om, adaugă: "căci din inimă ies cugetele"[13]. La fel zice şi Macarie cel Mare: "Inima cârmuieşte tot trupul. Când harul cuprinde întinderile inimii, atunci împărăţeşte peste toate cugetările şi mădularele. Căci acolo e mintea şi toate cugetările sufletului"[14]. Deci inima este cămara puterii noastre mintale şi primul organ trupesc al minţii.

Voind deci să cercetăm şi să îndreptăm puterea noastră mintală cu cea mai scrupuloasă vigilenţă, prin ce am cercetat-o dacă nu ne-am aduna mintea revărsată prin simţuri afară şi n-am mânat-o spre cele dinăuntru şi spre inima însăşi, cămara cugetărilor? De aceea adaugă şi Macarie după cele citate mai înainte: "Căci acolo trebuie să privim de şi-a înscris harul legile Duhului". Acolo, unde? În organul conducător, în tronul harului; unde sunt mintea şi toate cugetările sufletului, adică în inimă. Vezi că e absolut necesar pentru cei ce s-au hotărât să vegheze asupra lor în isihie, să-şi adune şi să-şi închidă mintea în trup, ba chiar în trupul cel mai dinăuntru al trupului, pe care îl numim inimă?

Dacă apoi, după psalmist, "toată mărirea fiicei Împăratului e înăuntru"[15], o vom căuta noi undeva afară? Sau dacă, după cuvântul Apostolului, Dumnezeu în inimile noastre a dat pe Duhul Său ce strigă: "Avva! Părinte!"[16], nu în inimile noastre ne vom întâlni cu Duhul? Dacă, în sfârşit, după Domnul profeţilor şi al Apostolilor, Împărăţia cerurilor

13. Cf. Lc. 6, 45.
14. *Omilii duhovniceşti*, PG 34, 589 B.
15. Ps. 44, 15.
16. Rom. 8, 16.

e înăuntrul nostru[17], nu va fi în afară de Împărăția cerurilor cel ce se silește să-și scoată mintea din cele dinăuntru ale sale? Inima dreaptă, zice Solomon, "e de nesăturat"[18], adică e dornică de simțire, pe care tot el o numește, în alt loc, spirituală și dumnezeiască. Spre această simțire toți Părinții îndeamnă zicând: "mintea duhovnicească (νοερός) e îmbrăcată fără îndoială într-un simț duhovnicesc, care aici fiind, aici nefiind în noi, să nu încetăm a-l căuta". Vezi că și atunci când cineva vrea să se împotrivească păcatului, sau să dobândească virtutea, sau să obțină cununa luptei virtuoase, sau, mai bine zis, simțul cel duhovnicesc ca arvună a cununei pentru lupta cea virtuoasă, chiar în cazurile acestea e necesar să-și adune mintea în lăuntrul trupului și în lăuntrul său? A scoate mintea afară, nu din cugetul trupesc, ci din trup, ca afară să se întâlnească cu vederile spirituale, e cea mai mare dintre rătăcire eline, rădăcina și izvorul oricărei erezii; e născocire și insuflare a demonilor, pricină de nebunie și rod al rătăcirii. De aceea, cei ce vorbesc sub inspirația demonilor și-au ieșit din ei înșiși, nedându-și nici măcar seama de ceea ce zic. Noi însă nu numai că suntem în trup și îi inimă, ci și mintea însăși o mânăm înăuntru.

Să ne învinuiască deci cât vor voi cei ce întreabă cum ar putea mâna cineva mintea înăuntru, când ea nu e separată de suflet, ci e chiar în el. Aceștia nu-și dau seama că altceva e ființa minții, și altceva e lucrarea ei. Sau, mai bine zis, știind aceasta, au intrat de bună voie în rândurile mincinoșilor, sprijinindu-se în sofismele lor pe omonimia celor două lucruri. Căci neprimind adevărul simplu al învățăturii duhovnicești, cei ațâțați și exercitați de dialectică spre contraziceri, cum spune Sfântul Vasile cel Mare, schimbă puterea adevărului în probabilitatea sofismelor cu ajutorul contrazicerilor falsei cunoștințe. Numai așa pot lucra cei

17. Lc. 17, 21.
18. Pilde 27, 20.

ce, fără a fi duhovniceşti, au pretenţia că disting şi învaţă cele duhovniceşti. Căci desigur n-au uitat că mintea nu e ca vederea, care pe celelalte le vede, pe sine însă nu, ci ea acţionează şi asupra celorlalte când are trebuinţă să le cerceteze, acţiune numită de Dionisie *mişcare în linie dreaptă*, dar se întoarce şi acţionează şi asupra sa, când se priveşte pe sine, acţiune numită de acelaşi *mişcare circulară*[19]. Lucrarea aceasta din urmă a minţii e mai înaltă şi mai proprie pentru ea; prin aceasta ridicându-se mintea uneori deasupra sa, se uneşte cu Dumnezeu. "Neîmprăştiindu-se, spune, mintea asupra celor din afară (vezi că iese?, ieşind deci), trebuie să se întoarcă. De aceea, zice, se întoarce la sine, iar de la sine se urcă la Dumnezeu, ca pe o cale sigură". Iată aşadar pe însuşi acel nerătăcit privitor al celor duhovniceşti, pe Dionisie, declarând că această mişcare e cu neputinţă să alunece în rătăcire.

De la această mişcare dorind tatăl rătăcirii totdeauna să-l abată pe om şi să-l atragă în mişcarea în care încap rătăcirile lui, n-a găsit până azi, după cât ştim noi, vreun colaborator care să lupte prin discursuri frumoase ca să atragă pe oameni spre ea. Acum însă a găsit se pare slujitori, dacă există, cum spui, din aceia care compun şi *tratate* ca să îndemne la aceasta şi caută să convingă pe cei mulţi că e mai bine să-şi ţină mintea afară de trup, în timpul rugăciunii, chiar şi pe cei care au îmbrăţişat viaţa înălţată peste cele lumeşti şi contemplativă. Ba nu respectă nici ceea ce spune precis şi categoric Ioan, cel care a alcătuit prin cuvinte o scară ducătoare la cer, că "isihast e acela care se sileşte să-şi închidă partea netrupească în trup"[20].

Potrivit acestui îndemn ne-au învăţat şi pe noi Părinţii noştri duhovniceşti.

19. PG 3, 705.
20. PG 88, 1097.

Şi cu drept cuvânt. Căci dacă n-ar închide cel contemplativ partea netrupească înlăuntrul trupului, cum şi-ar ţine înlăuntru mintea, ce e ataşată trupului şi străbate ca o formă naturală toată materia organizată? Pe de altă parte, materia fiind externă şi limitată, n-ar putea primi în sine fiinţa minţii dacă acea fiinţă n-ar trăi însuşindu-şi o formă de viaţă potrivită cu acest contact. Vezi, frate, că nu numai celor ce judecă duhovniceşte, ci şi celor ce examinează omeneşte, li se arată că e foarte necesar ca cei ce au ales să fie cu adevărat ai lor şi în sens literal monahi, după omul dinăuntru, să-şi mâne sau să-şi ţină mintea înăuntrul trupului?

Iar a îndemna mai ales pe începători să se aplece asupra lor şi să-şi mâne prin respiraţie mintea înlăuntru, nu e ceva de reprobat. Cine, cugetând corect, ar dezaproba ca cei ce nu au încă mintea capabilă să se contemple pe sine însăşi, să şi-o concentreze asupra ei înseşi prin oarecare metode (μηχαναῖς)? Mintea celor ce sunt la începutul acestei lupte, chiar concentrată fiind, sare continuu şi deci trebuie continuu readunată; le scapă mereu pentru că sunt neexercitaţi şi pentru că anevoie se contemplă mintea pe sine însăşi, fiind foarte nestatornică. De aceea sunt unii care îndeamnă pe începători să ia aminte la respiraţia ce iese şi se întoarce des şi s-o reţină puţin, ca să-şi reţină astfel şi mintea, observând-o în cursul respiraţiei. Aceasta până ce, înaintând cu ajutorul lui Dumnezeu şi făcându-şi mintea în stare să nu mai caute la cele din jurul ei şi să nu se mai amestece cu ele, vor putea s-o concentreze în chip riguros asupra unei gândiri unitare.

Ne putem da seama de altfel că şi de la sine se întâmplă aceasta în cursul lucrării minţii; căci inspiraţia şi expiraţia decurg liniştit chiar şi în timpul unei gândiri mai animate. Cu atât mai mult la cei ce se dedică isihiei cu trupul şi cu cugetarea. Aceştia, odihnindu-se duhovniceşte şi încetând, pe cât e cu putinţă, orice lucru al lor, întrerup orice activitate tranzitivă, dezvoltată şi variată a puterilor sufle-

tești privitor la cunoștințe; de asemenea, toate percepțiile senzitive și, scurt zicând, orice lucrare a trupului ce depinde de noi; iar pe cele care nu depind cu totul de noi, cum e respirația, atât cât se poate. Toate acestea vin la cei înaintați în isihie fără greutate și fără silă; intrarea deplină a sufletului în sine trebuie să fie întovărășită în chip nesilit de toate acestea. La începători însă, nici una dintre acestea nu vine fără osteneală. Precum iubirea e întovărășită de răbdare, căci iubirea toate le suferă, iar noi suntem învățați să dobândim răbdarea prin silință, ca apoi prin răbdare să ajungem la iubire, la fel e cazul și aici. La ce să mai adăugăm și altceva despre acestea? Toți cei experimentați își râd de cei ce decretează altfel, din lipsa de experiență; ei nu se bazează pe cuvinte, ci pe truda lor. Iar dascăl cu adevărat mare e numai experiența prin trudă. Aceasta aduce roade folositoare și respinge cuvintele deșarte ale celor certăreți și vanitoși.

Dacă oarecare Părinte a spus că omul lăuntric după cădere s-a făcut asemenea celor din afară, cum nu va fi de mare folos celui ce se silește să-și întoarcă mintea la sine însăși, ca să nu se mai miște în linie dreaptă, ci circular și fără putință de rătăcire, ca în felul acesta să nu-și mai poarte privirea încoace și încolo, ci să și-o țintuiască, ca de-un stâlp, de pieptul sau de omfalosul propriu? Pe lângă faptul că în felul acesta se adună, pe cât e posibil, de-afară într-o mișcare circulară, asemănătoare mișcării minții, pe care vrea s-o realizeze în sine, acela realizează prin această poziție a corpului și o întoarcere înlăuntrul inimii a puterii minții ce se revarsă prin ochi afară. Dacă mai adăugăm că puterea făpturii raționale stă în omfalos, legea păcatului în pântec având-și tăria și pe el hrănindu-l, de ce n-am întări chiar acolo legea minții înarmată prin rugăciune, legea care se luptă cu legea păcatului? În felul acesta ne îngrijim ca nu cumva duhul cel rău, alungat prin baia nașterii de-a doua, întorcându-se cu alte șapte duhuri mai rele, să se așeze ia-

răşi acolo şi să fie cele din urmă mai rele ca cele dintâi. "Ai grijă de tine", zice Moise; de tine în întregime, se înţelege; nu numai de unele ale tale, iar de altele nu. Prin ce? Prin minte, desigur; căci nimeni nu se poate îngriji de sine prin altceva decât prin minte. Pune-ţi aşadar această pază sufletului şi trupului. Căci prin ea vei scăpa uşor de patimile sufleteşti şi trupeşti. Stăpâneşte-te, aşadar, supraveghează-te pe tine însuţi. În felul acesta vei supune trupul răzvrătit duhului şi cuvânt ascuns nu va fi în inima ta.

"De se va sui peste tine duhul celui puternic, adică al stăpânitorului duhurilor şi al patimilor rele, nu-ţi părăsi locul tău", zice Ecclesiastul[21], ceea ce înseamnă să nu laşi nesupravegheată vreo parte a sufletului sau vreun organ al trupului. Făcând aşa, te vei ridica mai presus de duhurile care te ameninţă de jos, iar în faţa Celui ce scrutează inimile şi rărunchii te vei înfăţişa cu curaj, fără altă cercetare, ca unul ce te-ai cercetat tu mai înainte. Căci dacă ne-am judeca noi înşine, n-am mai fi judecaţi, spune Pavel[22]. Încercând şi tu cele cercate de David, vei zice şi tu către Dumnezeu: "Întunericul nu este întuneric la Tine, şi noaptea ca ziua mi se va lumina mie, că Tu ai zidit rărunchii mei"[23]. Nu doar întreaga parte poftitoare a sufletului meu ai sădit-o pentru Tine, ci şi orice scânteie din trup a acestei pofte, întorcându-se în izvorul ei, se aprinde după Tine, se leagă de Tine, se alipeşte de Tine.

Căci precum la cei dedaţi plăcerilor senzuale şi stricăcioase toată puterea sufletului de-a pofti se deşartă în trup, şi de aceea devin întregi trup, iar Duhul Domnului, după cum e scris, nu mai poate rămâne în ei, tot astfel la cei ce şi-au înălţat mintea la Dumnezeu şi sufletul la poftirea Lui, se transformă şi trupul, se înalţă şi se bucură şi el de comu-

21. 10, 4.
22. Cf. I Cor. 11, 31.
23. Ps. 138, 12-13.

niunea cu Dumnezeu; devine şi el posesiune şi locaş al lui Dumnezeu, nemailocuind în el duşmănia faţă de Dumnezeu şi nemaipoftind ceva potrivnic Duhului. Care este apoi, între trup şi minte, locul cel mai potrivit pentru duhul ce se suie peste noi? Oare nu trupul, în care Apostolul zice că nu locuieşte nimic bun până ce nu se sălăşluieşte în el legea vieţii[24]? Pe el deci trebuie mai ales să nu-l lăsăm niciodată nesupravegheat. Dar cum să facem aceasta, cum să nu-l lăsăm, cum să împiedicăm urcarea răului în el, şi mai ales cum s-o facă cei ce nu ştiu încă să se opună cu duhul lor duhurilor răului, dacă nu ne vom obişnui şi prin poziţia externă a trupului să fim atenţi la noi înşine? Dar ce să vorbesc de cei de azi, când există şi din cei mai vechi care, folosindu-se de această poziţie a corpului în cursul rugăciunii, au găsit ascultare la Dumnezeu; nu numai din cei de după Hristos, ci şi din cei de dinainte de venirea Lui. Însuşi Ilie, cel mai desăvârşit văzător al lui Dumnezeu, stând cu faţa pe genunchi, plecat la pământ, şi adunându-şi astfel mintea mai puternic asupra ei şi a lui Dumnezeu, a pus capăt acelei secete de mai mulţi ani[25].

Aceia, frate, de la care spui că ai auzit acele pâri, îmi par că suferă de meteahna fariseilor. De aceea nu voiesc să cerceteze şi să curețe şi lăuntrul paharului, adică inima lor; nevoind să ţină seama de predaniile Părinţilor, se grăbesc să se aşeze în fruntea tuturor, ca nişte noi învăţători ai legii; forma rugăciunii ce îndreptează, a vameşului, o resping şi ei, şi îndeamnă şi pe alţii, care se roagă astfel, să n-o primească. Căci, precum zice Domnul în Evanghelii, "acela nu voia nici ochii să-i ridice spre cer". Pe acela îl imită cei ce îşi ţin la rugăciune privirea întoarsă asupra lor. Aceia însă, batjocorindu-i pe aceştia că au sufletul în buric (ὀμφαλόψυχοι),

24. Cf. Rom. 7, 18.
25. Cf. III Regi 18, 42.

pe lângă faptul că denaturează lucrurile acuzându-i astfel (care doar dintre ei spune că sufletul e în buric?) şi îi bârfesc făţiş, se arată a fi şi ca unii ce batjocoresc pe cei vrednici de laudă, nu ca unii ce îndreptează pe cei ce greşesc; ca unii ce scriu nu de dragul isihiei şi al adevărului, ci al vanităţii; nu ca să îndemne spre veghere, ci ca să depărteze de la veghere. Fapta însăşi şi pe cei ce se dedică ei, se silesc s-o dovedească demnă de dispreţuit chiar din felul, potrivit ei, în care se săvârşeşte. Ar fi în stare să numească, fără greutate, om cu sufletul în pântece şi pe cel ce-a zis: "Legea lui Dumnezeu e în lăuntrul meu", şi pe cel ce strigă către Dumnezeu: "lăuntrul meu va răsuna ca o harfă şi cele dinlăuntru ale mele ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit"[26]; în general, ar fi în stare să batjocorească pe toţi câţi închipuiesc, numesc şi, aşa-zicând, adulmecă cele inteligibile, divine şi spirituale, prin simboale trupeşti. Nu vor cauza însă prin aceasta nici un rău celor ce se dedică isihiei. Mai degrabă le vor pricinui prin aceasta fericire şi o mai mare cunună în ceruri. Dar ei vor rămâne dincoace de sfintele catapetesme şi nu vor putea privi nici măcar la umbrele adevărului. Ba, e mare teama că vor trebui să îndure pentru aceasta pedeapsa veşnică, ca unii ce nu numai că se separă de sfinţi, ci îi şi atacă prin cuvânt. Cunoşti doar viaţa lui Simeon Noul Teolog, care e aproape întreagă o minune şi a fost mărită de Dumnezeu prin minuni mai presus de fire; cunoşti scrierile lui, pe care,de le-ar numi cineva scrieri ale vieţii, n-ar greşi. Cunoşti de asemenea pe Nichifor, fericitul acela care a vieţuit mai mulţi ani în singurătate şi isihie şi s-a retras apoi în părţile cele mai pustii ale Sfântului Munte şi a adunat toate cuvintele patristice, dându-ne practica vegherii lor (τὴν νηπτικὴν αὐτῶν πρᾶξιν). *Aceştia deci învaţă în mod clar pe cei ce doresc ceea ce spui că resping unii.*

26. Is. 16, 11.

Dar ce vorbesc numai de cei vechi dintre sfinți? Chiar bărbați care au trăit cu puțin înainte de noi și care s-au dovedit a fi în puterea Duhului Sfânt, ne-au predat acestea cu gura lor. Cunoști doar pe teologul acela lăudat între noi, cu adevărat teolog și văzător sigur al adevărului tainelor dumnezeiești, pe cel cu numele potrivit lui de Teolipt, pe proestosul Filadelfiei, luminând lumii din ea mai bine ca dintr-un sfeșnic; pe Atanasie, care a împodobit tronul patriarhal nu puțini ani și pe care l-a cinstit Dumnezeu și în sicriu; pe Nil, cel dintre latini, următorul marelui Nil; pe Seliotis și pe Ilie, care nu erau cu nimic mai prejos decât acela; pe Gavriil și Atanasie, care s-au învrednicit și de harisma profeției. Pe aceștia pe toți îi cunoști cu siguranță, ca și pe mulți alții de mai înainte, din același timp și de după ei. Toți laudă și îndeamnă să țină, cei ce voiesc, această predanie, pe care noii dascăli ai isihiei, care nu cunosc nici urmă de isihie și nu din practică sfătuiesc, ci din patima vorbăriei, se silesc s-o răstoarne, s-o schimbe, s-o desființeze, ca nefiind de nici un folos pentru cei ce o urmează. *Noi am vorbit cu unii dintre sfinții acela față către față, ba chiar ne-au fost dascăli.*

Vom nesocoti deci pe aceia care au învățat din experiență și prin har, și vom asculta de cei ce s-au apucat să învețe pe alții din vanitate și din spirit de contrazicere? Aceasta nu va fi niciodată. Deci respinge-i și tu pe aceia și spune-ți împreună cu David: "Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul și toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui"[27]. Făcându-te astfel ascultător Părinților, ascultă-i cum te îndeamnă totdeauna să-ți trimiți și să-ți ții sufletul înăuntru.

7. Ps. 102, 1.

ÎNTREBAREA A TREIA

Acum am aflat, Părinte, mai deplin că aceia care scriu contra celor ce se dedică isihiei nu au cunoştinţa cea din fapte şi din experienţa vieţii, singura sigură şi de nerespins, şi de aceea sunt necunoscători ai lucrului. Dar nu numai atât. Am mai aflat că n-au auzit deloc nici cuvintele Părinţilor. Fălindu-se în deşert, cum zice Apostolul, şi vorbind despre cele ce nu le-au văzut, mintea trupească i-a depărtat atât de mult de la linia dreaptă, încât pe cei ce s-au dedicat contremplaţiei îi bârfesc în tot chipul, iar pe ei înşişi se contrazic la tot pasul. Aşa, încercând să vorbească şi despre luminare, declară orice luminare accesibilă simţirii drept rătăcire, dar tot ei spun că orice luminare dumnezeiască e accesibilă simţirii. La fel, numind simbolice toate luminările ce s-au făcut în Legea veche, înainte de venirea lui Hristos, între iudei şi profeţii lor, tot ei declară categoric drept sensibilă luminarea de pe Tabor, la Schimbarea la faţă a Mântuitorului, cea de la Pogorârea Duhului Sfânt şi celelalte asemănătoare. Luminare mai presus de simţire spun că e numai cunoaşterea. De aceea şi declară cunoaşterea superioară luminii şi treapta supremă a oricărei vederi.

Iar lucrurile pe care spun că le-au auzit de la unii, ţi le voi istorisi acum pe scurt. Te rog să fii cu bunăvoinţă, şi să ştii că eu neauzind de la vreun isihast vreodată astfel de lucruri, nu pot crede că aceia au auzit aşa ceva de la vreunul de-ai noştri. Ei spun că s-au prefăcut că au lipsă de învăţătură, nu că sunt învăţaţi şi că vor da în scris cele spuse lor de învăţătorii lor; aceasta, pentru a-i câştiga şi a-i convinge să le vorbească. Scriu deci că cei care i-au învăţat pe ei zic că au părăsit toată Scriptura Sfântă, ca fiind rea, şi se dedică numai rugăciunii, prin care se alungă duhurile rele, devenite una cu fiinţa omului; de asemenea, că ard cu

simțurile, saltă și se bucură de plăceri, căci sufletul nu se strică prin aceasta; că văd lumini sensibile, că socotesc drept semn al celor dumnezeiești culoarea albă, puțin colorată, iar al celor diavolești, culoarea gălbuie, ca focul. Acestea, scriu, le spun cei ce i-au învățat pe ei. În ceea ce-i privește, declară toate acestea demonice. Iar dacă cineva i-ar contrazice în ceva din cele scrise de ei, socotesc această contrazicere drept semn al exaltării, care iarăși spun că e o dovadă a rătăcirii. Dacă ar cerceta însă cineva mai cu de-amănuntul, ar vedea că ei înșiși cad în ceea ce condamnă și imită în scrierile lor foarte mult întortochierile și viclenia șarpelui, făcând multe întorsături și țesând multe complicații, spunând adesea cu totul altceva și contrar celor declarate înainte.

Căci nerămânând în statornicia și simplitatea adevărului, alunecă ușor în cele contrare, și rușinându-se de mustrarea propriului lor cuget, încearcă să se ascundă, ca și Adam, în complicații, întortochieri și echivocurile diferitelor înțelesuri ale cuvintelor. Ca să avem deci o părere față de cele spuse de ei, te rog, Părinte, să mă dumirești.

Al treilea cuvânt din rândul întâi, al aceluiași, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina și luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfântă și despre desăvârșirea cea întru Hristos.

RĂSPUNSUL AL TREILEA

Nu numai răutățile sunt în apropierea virtuților, ci și cuvintele nelegiuite stau atât de mult în vecinătatea celor evlavioase, încât printr-un mic adaos sau printr-o mică omisiune se pot schimba ușor întreolaltă, și înțelesul unui cuvânt poate deveni chiar contrar. De aici vine faptul că

aproape orice părere rătăcită se înfăţişează cu masca adevărului pentru cei ce nu sunt în stare să vadă mica omisiune sau micul adaos. E şi acesta un meşteşug grozav al diavolului viclean, atât de dibaci în a duce la rătăcire. Căci nefiind departe minciuna de adevăr, diavolul şi-a întocmit din aceasta o dublă putinţă de rătăcire: scăpându-le, adică, celor mulţi deosebirea, din cauza că e aşa de mică, omul va fi uşor ispitit sau să ţină minciuna de adevăr, sau adevărul de minciună, ca fiind atât de aproape de minciună. În amândouă cazurile va cădea sigur din adevăr. Tocmai acest meşteşug ştiindu-l cei ce propovăduiau rătăcirile lui Arie, căutau să opună credinţei de la Niceea pe cea din cetatea Nike[28], batjocorind cuvântul îndreptător al adevărului. De această amăgire folosindu-se însuşi Arie, era cât pe ce să aibă drept aderenţi şi împreună-lucrători chiar pe cei ce l-au excomunicat din Biserică, de nu alerga marele Alexandru, (care a putut descoperi vicleşugul, dar nu l-a putut dovedi cu toată evidenţa) la Dumnezeu prin rugăciune, predând astfel după cuviinţă unei morţi abominabile, pe abominabilul şi nebunul acela, cum însuşi numele îl arată[29].

De acest meşteşug îmi pare, frate, că se folosesc continuu şi aceia care spun lucrurile ce le-ai istorisit. A părăsi începătorii în isihie citirea îndelungată şi a se dedica rugăciunii în singurătate, până ce ajung la obişnuinţa de-a o avea neîntrerupt în cugetare, chiar dacă trupul ar lucra altceva, aceasta o recomandă şi Sfinţii Diadoh şi Filimon cel Mare şi mult înţeleptul în cele dumnezeieşti Nil, şi Ioan Scărarul, precum şi mulţi dintre Părinţii care sunt în viaţă; nu însă pentru că citirea e nefolositoare şi rea. Cuvântul rea l-au adăugat aceştia, făcând astfel rele sfaturile bune. Ştim apoi

28. Oraş în Tracia, unde s-a ţinut în anul 359 un sinod arian *(n. tr.)*.
29. Arie, posedat de furiile lui Ares, zeul războiului şi al vrajbei *(n. tr.)*.

că aproape toți sfinții au arătat cu fapta și cuvântul că rugăciunea alungă duhurile și patimile rele, și așa crede și învață orice om sănătos la minte; dar că aceste duhuri ar fi una în ființă cu noi, aceasta n-o spune nimeni. Adăugând aceasta de la ei, cei despre care vorbești fac cu neputință alungarea lor. Apoi, că inima saltă, ca una ce palpită în entuziasmul iubirii binelui, aceasta a spus-o și Vasile cel Mare, iar Atanasie cel Mare o socotește pe aceasta drept semn al harului. La fel, atât experiența, cât și Scărarul învață limpede că acela care se învrednicește cu mintea netulburată de întâlnirea cu Dumnezeu, iese din rugăciune ca din foc[30], ba, fără aceasta și fără prezența luminii în timpul rugăciunii, precum și fără blândețea ce se naște din ea în suflet, el o socoate drept rugăciune trupească sau iudaică[31]. În sfârșit, că gura celor ce se roagă capătă semnele unei mari plăceri, nu numai din rugăciunea propriu-zisă, ci și din psalmodierea în cuget, aceasta o spun limpede Sfântul Isaac și mulți alții.

Toate acestea au ca scop îmbunătățirea sufletului rațional. Aceasta neadmițând-o calomniatorii aceștia ai sfinților, au transformat tot ce era demn de laudă în ceva demn de dispreț; iar din luminarea dumnezeiască omițând toate semnele care slujesc drept criterii sigure și aducând un adaos foarte mic de la ei, adaos în stare să cuprindă calomniile lor, încearcă să-i convingă pe cei neexperimentați să socotească drept diavolească luminarea dumnezeiască[32]. Ba, ce-i mai mult, sunt convinși că cel ținut veșnic în întuneric poate lumina, deși amăgitor, pe când despre Dumnezeu Cel atotluminos și Izvorul luminii, Care umple de

30. PG 88, 1137.
31. *Ibidem.*
32. PG 3, 701 B.

lumină spirituală[33] toată ființa rațională în stare de-a primi lumina dată, după măsura ei, nu admit că luminează spiritual (νοητῶς). Eu însă și cunoașterea, pe care singură spui că o numesc aceia luminare spirituală, de aceea cred că se numește lumină, deoarece se procură prin lumina aceea. Căci așa zice și marele Pavel: "Dumnezeu, Care a zis să lumineze din întuneric lumina, Acela a luminat în inimile noastre spre luminarea cunoașterii slavei lui Dumnezeu"[34]. La fel spune și Dionisie cel Mare: "prezența luminii spirituale unește pe cei luminați, aducându-i la o singură și adevărată cunoștință"[35].

Vezi că lumina cunoștinței, care eliberează de neștiința ce dezbină, e procurată de lumina harului? Dionisie cel Mare a numit lumina aceasta lumină spirituală (νοητὸν). Macarie cel Mare, rușinând în chip limpede pe cei ce socotesc lumina harului cunoștință, a numit această lumină, iarăși, spirituală (νοερόν): "Vei cunoaște, zice, din roadele ei lumina spirituală ce luminează în sufletul tău, de e de la Dumnezeu sau de la Satana". În alt loc, numind slava de pe fața lui Moise nemurire, deși a strălucit pe fața unui muritor, și arătând cum se descoperă ea în veacul de-acum sufletelor care iubesc cu adevărat pe Dumnezeu, zice: "Precum ochii trupești văd soarele sensibil, tot așa văd aceia cu ochii sufletului lumina spirituală care va țâșni la înviere și va inunda trupurile, înfrumusețându-le și pe acestea cu lumina veșnică"[36].

33. PG 3, 700 D. Prin lumină spirituală am tradus gr. νοητὸν φῶς, iar uneori, νοερόν φῶς, care literal ar trebui traduse, primul, prin lumină intelectuală, al doilea, prin lumină inteligibilă. Am tradus lumină spirituală, ca să nu se creadă că e vorba de cunoaștere.

34. II Cor. 4, 6.

35. PG 3, 701 B.

36. PG 34, 513-517.

Lumina cunoştinţei n-ar numi-o desigur nimeni lumină spirituală. Lumina aceea însă poate fi văzută ca una spirituală printr-un simţ spiritual; dar sălăşluindu-se în sufletele raţionale, le eliberează de neştiinţa spre care tind, întorcându-le de la multele opinii la o singură cunoştinţă. De aceea cântăreţul numirilor divine, propunându-şi să slăvească numirea de lumină a Binelui, zice: "Trebuie să spunem că Binele se numeşte lumină spirituală pentru faptul că umple toată mintea supracerească de lumina spirituală şi alungă toată neştiinţa şi rătăcirea din toate sufletele în care se aşază"[37].

Aşadar, altceva e cunoştinţa, chiar cea care apare după alungarea neştiinţei, şi altceva e lumina spirituală care o procură pe aceea. Lumina spirituală se sălăşluieşte în chip vădit numai în mintea supracerească, adică în mintea ce s-a depăşit pe sine. Cum ar fi numită deci cunoştinţă, altfel decât metaforic, lumina aceea supracerească şi mai presus de minte? Curăţirea de ignoranţă, pe care marele Dionisie a numit-o neştiinţă şi rătăcire, are loc numai în sufletul raţional. Iar despăţirea de sine o poate realiza nu numai mintea îngerilor, ci şi cea omenească, devenită îngerească prin eliberarea de patimi.

Deci şi ea se va împărtăşi de vederea suprafirească a lui Dumnezeu, fiinţa lui Dumnezeu nevăzând-o, dar văzând pe Dumnezeu Care Se revelează într-un mod potrivit Sieşi. Vederea aceea nu e nici numai o vedere ce-ar consta într-o negare a tuturor, căci vede mintea ceva; şi apoi, Cel ce este atotdivin şi cu totul deosebit de orice altceva e mai presus şi de vederea prin negare, Dumnezeu fiind mai presus nu numai de cunoaştere, ci şi de necunoaştere, fiind, în realitate, ascunsă chiar şi manifestarea Sa. Căci apariţiile divine, chiar dacă sunt simbolice, cuprind în ele ceea ce nu se

37. PG 3, 700 D.

cunoaşte, în sens de depăşire. În ele se străvede după altă lege decât cea a naturii omeneşti; ele sunt aşa-zicând între noi, dar mai presus de noi, aşa încât nu există nume care să le exprime în sens propriu. Aceasta a arătat-o şi acela care, răspunzând întrebării lui Manoe: care este numele tău?, a zis: "el e minunat"[38], aşa precum nu mai puţin minunată e vederea Lui, care, pe lângă faptul că e neînţeleasă, mai e şi fără nume.

Dar deşi vederea e mai presus de cunoaşterea prin negare, totuşi cuvântul care o tălmăceşte rămâne în urma urcuşului prin negare, înaintând numai prin pildă sau prin analogie. De aceea se adaugă de cele mai multe ori la aceste numiri particula "ca", prin care se caută o asemănare, fiindcă vederea e negrăită şi mai presus de orice nume.

Când văd cuvioşii bărbaţi în ei înşişi acea lumină dumnezeiască (θεοπρεπὲς φῶς) – şi o văd atunci când se învrednicesc de împărtăşirea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt, când ei cercetează negrăit razele desăvârşitoare –, atunci văd însuşi veşmântul îndumnezeirii lor, mintea lor fiind umplută de slavă şi de strălucirea nespus de frumoasă ce izvorăşte din harul Cuvântului, aşa precum trupul Cuvântului s-a umplut de slavă pe munte prin lumina dumnezeiască ce izvora din dumnezeirea Lui. Căci slava pe care I-a dat-o Tatăl Lui a dat-o şi El celor ce ascultă de El, cum spune cuvântul Evangheliei, şi a voit ca să fie aceştia cu El şi să vadă slava Lui[39].

Cum s-ar putea însă întâmpla aceasta trupeşte, o dată ce El nu mai e prezent trupeşte, după înălţarea la cer? Se întâmplă aşadar în orice caz spiritual (νοερῶς); şi anume, atunci când mintea noastră, devenită supracerească şi urmând oarecum pe Cel ce S-a înălţat pe Sine pentru noi

38. Jud. 13, 17-18.
39. Cf. In 17, 22, 24.

urcându-Se la cer, se uneşte acolo în chip vădit şi negrăit cu Dumnezeu şi se învredniceşte de vederi suprafireşti şi negrăite, umplându-se de toată cunoştinţa nematerială, de-o lumină mai înaltă, nu aşa, că vede sfinte simboale sensibile sau înţelege sfinte scripturi greu de pătruns, ci e înfrumusetată de frumuseţea originară şi făcătoare de frumuseţe şi se umple de strălucire în atingere cu strălucirea lui Dumnezeu. În acelaşi fel se umplu potrivit cu ele şi cetele cele mai înalte ale duhurilor cele mai presus de lume, cum spune cel ce a luminat pentru noi cerul şi a descris ierarhiile lor, care se împărtăşesc "nu numai de cunoştinţa şi ştiinţa dată în prima treaptă, ci şi de prima lumină de la Izvorul treimic cel mai înalt, după ierarhia lor; ba devin părtaşe şi privitoare nu numai ale unicei slave treimice, ci şi ale arătării luminoase a lui Iisus, Care S-a descoperit ucenicilor pe Tabor"[40].

Ele sunt iniţiate prin aceea că se învrednicesc de vederea Lui, care încă e lumină îndumnezeitoare, că se apropie cu adevărat de El şi se împărtăşesc primele de luminile Lui îndumnezeitoare[41]. De aceea Macarie, cel cu numele aşa de potrivit[42], numeşte această lumină hrana celor din cer. Iar alt teolog zice: "Această lumină cu care se hrănesc toate ordinele spirituale supramundane e dovada cea mai evidentă a iubirii Cuvântului faţă de noi"[43]. La fel şi marele Pavel, având să primească în sine vederile nevăzute şi cereşti, a fost răpit şi a ajuns mai presus de ceruri, nu în sensul că mintea a depăşit spaţial cerurile; alt mister indică răpirea, un mister cunoscut numai de cei ce l-au experimentat şi despre care nu e locul să spunem aici cele ce le-am

40. PG 3, 208-9.
41. *Ibidem.*
42. Macarios, fericit, PG 34, 513.
43. PG 79, 1221 B. Vezi şi Evagrie Ponticul, PG 40, 1224; W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 425, 449. Se vede că acest loc e din Evagrie.

auzit de la Părinţii experimentaţi, ca nu cumva să fie şi ele obiect de denaturare.

Că există o lumină spirituală (νοερὸν), arătată în cei curaţi la inimă şi deosebită cu totul de cunoştinţa pe care acea lumină o procură, vom dovedi foarte uşor şi din cele ce zic cei ce nu cred.

Ei zic, cum spui, că luminările din Legea veche sunt simbolice. Dacă-i aşa, ele arată atunci că există o luminare sfântă, ale cărei simboale sunt. Că cele mai multe din ele au fost simboale ale aceleia, aflăm şi de la Sfântul Nil, care zice: "Când mintea, dezbrăcându-se de omul cel vechi, îmbracă pe cel din har, atunci îşi vede în timpul rugăciunii starea ei asemănătoare safirului sau culorii cereşti; starea aceasta Scriptura o numeşte şi loc al lui Dumnezeu, văzut de bătrânii lui Israel sub muntele Sinai". La fel auzim şi pe Sfântul Isaac zicând că "în timpul rugăciunii, mintea plină de har îşi vede curăţia sa, asemănătoare culorii cereşti pe care bătrânii lui Israel au numit-o locul lui Dumnezeu, când li s-a arătat în munte"[44].

Vezi că acele lumini erau simboale ale celor ce se petrec acum în inimile curate? Aşa spune şi Ioan cel cu gură şi cugetare de aur; explicând cuvintele Apostolului: "Dumnezeu, Care a zis să lumineze lumina din întuneric, Acela a luminat în inimile noastre"[45], zice: "Aici arată slava lui Moise, ce străluceşte în inimile noastre cu ceva în plus; căci precum a luminat în faţa lui Moise, aşa a luminat şi în inimile noastre"[46]; iar mai departe zice: "La începutul creaţiei a zis şi s-a făcut lumină; acum n-a zis, ci Însuşi S-a făcut nouă lumină"[47].

44. Του Ἰσαὰκ τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά. Ediţia lui Nichifor Theotoke, retipărită în Atena, 1895, p. 140.
45. II Cor. 4, 6.
46. PG 61, 457.
47. *Ibidem.*

Dacă prin urmare lumina de la începutul creației sau cea de pe fața lui Moise ar fi fost o cunoștință oarecare, atunci și lumina din inimile noastre ar fi o cunoștință mai înaltă, ca una ce-a primit ceva în plus. Dar o dată ce aceea n-a fost cunoștință, ci o strălucire ivită pe față, urmează că nici luminarea din noi nu e cunoștință, ci o strălucire a sufletului, ce apare în mintea curățită. Pe aceea trebuie s-o numim sensibilă, ca una ce-a fost supusă ochilor sensibili; pe aceasta, spirituală, ca una ce e supusă ochilor spirituali și lucrează înlăuntrul nostru. Dar nici aceea, deși a apărut pe fața profetului, n-a fost simplu sensibilă, o dată ce slava luminii de pe fața lui Moise o primesc acum sfinții în suflet, cum zice Sfântul Macarie. Ba, același sfânt o numește pe aceea și slava lui Hristos și o socotește mai presus de simțuri, deși s-a arătat sensibil; aceasta o face citând cu un mic adaos următorul loc apostolic: "Iar noi toți cu față descoperită oglindim slava Domnului, adică lumina spirituală (νοερὸν) , prefăcându-ne în același chip din slavă în slavă, adică prin belșugul strălucirii din noi, care devine sub lumina dumnezeiască tot mai luminoasă"[48]. Iată ce zice și Sfântul Diadoh: "Nu încape îndoială că mintea, când începe să lucreze în ea stăruitor lumina dumnezeiască, devine cu totul translucidă (διαφανής), încât vede în chip abundent lumina din sine; iar aceasta se întâmplă când puterea sufletului domină patimile"[49]. Ce spune apoi dumnezeiescul Maxim?: "N-ar putea mintea omenească să ajungă până acolo încât să dobândească luminarea dumnezeiască dacă nu ar atrage-o în sus și nu ar lumina-o cu razele dumnezeiești Însuși Dumnezeu"[50]. Iată ce zice, în sfârșit, împreună cu Vasile cel Mare, vestitul Nil: "Stâlpul adevărului, Vasile al Capa-

48. Cf. II Cor. 3, 18; PG 34, 516.
49. PG 65, 1180 a.
50. PG 90, 1096 A.

dociei, spune aşa: cunoştinţa omenească se întăreşte prin studiu şi exerciţiu, iar cea produsă în noi de harul dumnezeiesc, prin dreptate şi milostenie, şi cea dintâi o pot obţine şi cei plini de patimi, dar cea de-a doua o primesc numai cei fără patimi (ἀπαθεῖς), cei care în timpul rugăciunii privesc strălucirea minţii lor cum îi luminează"[51].

Ai înţeles, frate, că mintea eliberată de patimi se vede pe sine ca lumină în timpul rugăciunii şi e înconjurată de lumina dumnezeiască? Făcându-ţi urechea ascultătoare, auzi acum iarăşi pe Macarie, cel cu numele aşa de potrivit lui, pe care înţeleptul în cele dumnezeieşti Nil îl numeşte vas ales[52]; ascultă ce zice în capitolele tălmăcite de Metafrastul: "Luminarea desăvârşită de la Duhul nu e numai ca o revelaţie de idei, ci luminarea sigură şi neîncetată a unei lumini ipostatice în suflete; căci aceasta o exprimă cuvintele: "Cel ce a zis să lumineze lumină din întuneric, Acela a luminat în inimile noastre"[53]; sau: "Luminează ochii mei, ca nu cumva să adorm întru moarte"[54]; sau: "Trimite lumina şi adevărul Tău; ele mă vor conduce spre muntele cel sfânt al Tău"[55]; sau: "Însemnatu-s-a peste noi lumina feţei Tale"[56], şi toate asemenea acestora"[57]. A numit-o ipostatică pentru a înfunda gurile celor ce socotesc numai cunoştinţa luminare şi amăgesc astfel mintea celor mulţi, şi, mai întâi de toate, pe a lor, ca să înţeleagă prin luminare cunoştinţa, interpretând fals tot ce-ar spune cineva despre lumină. Ba, eu ştiu că însăşi cunoştinţa e numită de Macarie numai derivat lumi-

51. L-am găsit numai la Evagrie Ponticul. Vezi Frankenberg, *op. cit.*, p. 553 (*Gnostikos*, 147).
52. L-am găsit tot numai la Evagrie. PG 40, 1249 C.
53. II Cor. 4, 6.
54. Ps. 12, 4.
55. Ps. 42, 3.
56. Ps. 4, 6.
57. Citat prescurtat, PG 34, 956-7.

nă, ca una ce e procurată de lumină, ceea ce am spus şi mai înainte. Acesta este motivul pentru care n-a numit nimeni lumină ştiinţa ce ne vine prin simţuri, cu toate că şi aceasta e cunoştinţă, uneori chiar foarte sigură, ci numai pe cea raţională şi care vine prin minte.

Căci nu vedem să aibă putere raţională nimic ce nu e lumină spirituală (νοερόν): îngerii sunt ca un foc nematerial şi netrupesc; dar ce-i aceasta altceva decât lumină spirituală?; mintea, văzându-se pe sine însăşi, se vede ca lumină; ce este deci şi ea dacă nu lumină spirituală ce se vede pe sine?; Însuşi Dumnezeu, Care e dincolo de orice lumină spirituală şi depăşeşte orice fiinţă, ca fiind suprafiinţial, e numit de fericiţii teologi foc. Ca atare, asemenea focului sensibil, e ascuns în Sine şi nevăzut când nu există o materie care să primească în ea apariţia dumnezeiască; dar când găseşte o materie aptă, descoperită, şi aşa este orice natură spirituală purificată, care nu poartă acoperământul răutăţii, atunci şi El e văzut ca lumină spirituală, cum am dovedit-o şi o vom mai dovedi prin mărturiile celor ce au experiat şi au văzut strălucirea lui Dumnezeu.

Precum, deci, focul dacă e acoperit cu o materie opacă poate s-o încălzească, dar s-o lumineze nu, la fel şi mintea, când are deasupra ei acoperământul patimilor rele, poate procura cunoştinţă, lumină însă, nu. Deoarece mintea nu e numai lumină care se vede cu mintea, fiind ultimul lucru ce se vede în acest fel, ci şi care vede ea însăşi, ca una ce e ochiul sufletului (e un văz, zice cineva, mintea cea omogenă cu sufletul), de aceea, precum văzul sensibil nu s-ar pune în lucrare dacă nu l-ar lumina lumina din afară, tot aşa nici mintea n-ar vedea şi nu s-ar pune de la sine în lucrare prin simplul fapt că posedă simţul spiritual, dacă n-ar lumina-o lumina dumnezeiască. Şi precum văzul abia când e în lucrare devine lumină şi se împreună cu lumina şi abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot

aşa şi mintea, numai când îi devine activ simţul spiritual, e întreagă ca o lumină şi se uneşte cu lumina şi împreună cu ea priveşte ca pe ceva cunoscut lumina cea mai presus nu numai de simţurile trupeşti, ci de tot ce cunoaştem, ba chiar de toate existenţele. Astfel, cei curaţi cu inima văd, potrivit fericirii nemincinoase a Domnului, pe Dumnezeu însuşi, Care, după cuvântul cel foarte teologic al lui Ioan, fiul tunetului, locuieşte şi Se arată în cei ce-L iubesc pe El şi sunt iubiţi de El, după făgăduinţa ce Însuşi le-a făcut-o.

Se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămânând, după ceea ce e în Sine, nevăzut. Căci acesta e caracterul formei din oglindă: că arătându-se, nu se vede, şi e cu neputinţă să priveşti şi în oglindă, dar şi ca ceea ce este în sine, ceea ce produce forma din oglindă.

În timpul de-acum aşa Se arată Dumnezeu în inimile curăţite. Atunci însă, cum se spune, faţă către faţă[58]. Cei care nu cred că Dumnezeu poate fi văzut ca o lumină mai presus de lumină, pentru că n-au experiat şi n-au văzut cele dumnezeieşti, ci afirmă că poate fi contemplat numai raţional, se aseamănă orbilor, care, simţind numai căldura soarelui, nu cred celor cu vedere când spun că soarele e şi luminos. Dacă încearcă orbii să înveţe pe cei ce văd, că soarele, cel mai luminos dintre toate cele sensibile, nu e lumină, se fac de râsul celor cu vedere; la fel, cei care fac acelaşi lucru privitor la Soarele dreptăţii, Care e deasupra tuturor, vor fi plânşi nu numai de cei ce văd spiritual cu adevărat, ci şi de cei ce cred celor ce văd. Aceasta nu numai fiindcă Dumnezeu, coborându-Se – pentru iubirea Sa cea prisositoare faţă de noi şi prin puterea Sa cea suprafiinţială şi ascunsă – din transcendenţa, necuprinsul şi negrăitul în care Se află, până la a putea să se împărtăşească de El şi să-L vadă, aceştia rămân neînflăcăraţi faţă de dragostea

58. I Cor. 13, 12.

aceea ce se înțelege pe sine și se vede pe sine; ci și pentru că, nevoind să urmeze sfinților care îi conduc prin cuvinte iubitoare, se aruncă pe ei înșiși în prăpastie și încearcă să târască împreună cu ei și pe cei ce-i ascultă, spre a-i avea părtași atunci când vor vedea ca foc pe Acela pe Care, cum zice Grigorie Teologul, nu L-au recunoscut și nu L-au crezut ca lumină.

Dar focul acela este întunecat; mai bine zis, e unul și același lucru cu întunericul prezis ca pedepsă. Iar acestea au fost pregătite, după cuvântul Domnului, diavolului și îngerilor lui. Deci nu e sensibil acest întuneric, o dată ce a fost pregătit pentru îngerii cei răi, lipsiți de simțuri; dar nu e nici simplă neștiință, căci nu vor ignora atunci mai mult decât acum pe Dumnezeu cei ce ascultă acum de moștenitorii acelui întuneric; dimpotrivă, Îl vor cunoaște mai bine, căci "tot trupul, spune, va mărturisi că Domn este Iisus Hristos întru mărirea lui Dumnezeu-Tatăl. Amin"[59]. Dar atunci nici lumina aceea nu e sensibilă și nu e cunoștință, dacă nu e știință întunericul opus ei. Iar dacă nu e cunoștință lumina aceea, ci mai degrabă procură cunoștința mistică și negrăită a tainelor lui Dumnezeu, atunci nici arvuna văzută acum de cei curați cu inima nu e cunoștință, ci procură numai o cunoștință corespunzătoare, iar ea însăși e lumină spirituală și intelectuală (νοητὸν καὶ νοερὸν), sau, mai bine zis, duhovnicească, producându-se și văzându-se duhovnicește; e ceva ce depășește cu prisosință orice cunoștință și virtute, fiind în același timp singura care procură desăvârșirea creștinească din lumea aceasta, desăvârșire ce nu se naște prin imitație sau înțelepciune, ci prin descoperirea și harul Duhului.

De aceea spune marele Macarie, având ca împreună mărturisitor și grăitor pe Simeon tălmăcitorul, pe care îl as-

59. Filip. 2, 11.

culți cu atâta plăcere: "Dumnezeiescul apostol Pavel a arătat fiecărui suflet clar și limpede în ce constă taina desăvârșită a creștinismului, adică strălucirea luminii cerești întru revelația și puterea Duhului, ca nu cumva să gândească cineva că singura luminare a Duhului e cea care ne face cunoscute anumite idei, și în felul acesta să fie primejduit, din cauza neștiinței și a nepăsării, a nu se învrednici de taina deplină a harului. În scopul acesta aduce, ca un fapt recunoscut de toți, și exemplul cu slava Duhului care s-a așternut pe fața lui Moise: "că de s-a săvârșit, prin slavă, zice, ce-i trecător, cu mult mai vârtos ce-i netrecător va fi întru slavă"[60], numind trecător trupul lui Moise pe care s-a așternut slava. Arătând astfel că slava acea nemuritoare întru descoperirea Duhului luminează acum netrecător pe fața nemuritoare a omului lăuntric, în cei vrednici, dumnezeiescul Apostol adaugă mai încolo: "Iar noi cu față descoperită, slava Domnului ca prin oglindă privind, spre același chip ne prefacem din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului"[61]. Cu fața descoperită, cu cea a sufletului adică; căci "când se întoarce cineva la Domnul, i se ia, zice, acoperământul; iar Domnul e Duhul"[62]. Prin acestea Apostolul a arătat limpede că pe suflet e așezat un acoperământ de întuneric, care de la căderea lui Adam s-a tot îngroșat peste omenire, iar acum, de la luminarea Duhului, acest acoperământ a fost smuls de pe sufletele celor cu adevărat credincioși și drepți, căci pentru aceasta s-a făcut venirea lui Hristos"[63].

Vezi, frate, că luminările sensibile din Legea veche au preînchipuit luminarea Duhului din sufletele celor ce cred cu fapta și cu adevărat în Hristos? Cei care numesc acele luminări sensibile și simbolice, ar trebui așadar să urce prin

60. II Cor. 3, 11.
61. II Cor. 3, 18.
62. II Cor. 3, 16.
63. PG 34, 956, citat prescurtat.

ele până la credința și la trebuința luminării de-acum. Ei însă, dimpotrivă, se silesc în tot felul să atragă la necredință și pe cei ce cred, ba, de-i posibil, și pe cei ce s-au învrednicit în mod vădit de har și au o cunoștință sigură despre el. Ba pretind chiar, în îndrăzneala și nebunia lor, să învețe altfel pe cei pe care i-a învățat Însuși Dumnezeu, prin descoperirea și lucrarea Lui mistică, cele negrăite și ascunse, nerușinându-se nici de marele Pavel, care zice că "cel duhovnicesc toate le judecă, iar el de nimeni nu este judecat pentru că are mintea lui Hristos; că cine a cunoscut gândul lui Hristos, ca să-l învețe pe el?"[64], adică să-l facă să creadă spusele lui, ale celui ce supune raționamentelor proprii cele ce sunt ale Duhului. Cel ce-și închipuie că orice adevăr se poate afla prin raționamente și analize proprii, nici nu poate cunoaște sau crede cele ale omului duhovnicesc; el e om firesc, "iar omul firesc, zice Apostolul, nu primește cele ale Duhului, și nici nu poate"[65]. Dar atunci, cum va face un astfel de om altora cunoscute și crezute lucruri pe care el însuși nu le cunoaște și nu le crede?

De aceea, cel ce vrea să învețe despre veghera minții fără să fi experimentat el însuși isihia și veghera aceasta, precum și cele ce se întâmplă în cadrul lor în chip duhovnicesc și negrăit, lăsându-se sfătuit numai de cugetările sale proprii și încercând să dovedească rațional Binele care-i deasupra rațiunii, acela a ajuns la ultimul grad de sminteală și a înnebunit de-a binelea întru înțelepciunea sa; căci numai nebun fiind poate pretinde să străbată cu ajutorul cunoștinței naturale în cele ce sunt mai presus de natură și să cerceteze și să dovedească prin cugetare naturală și prin filosofie trupească adâncurile lui Dumnezeu, cunoscute numai Duhului, și harismele Duhului, cunoscute numai

64. I Cor. 2, 15.
65. I Cor. 2, 14.

celor duhovniceşti şi celor care au mintea lui Hristos. Ba, pe lângă faptul că e smintit, mai e şi vrăjmaş al lui Dumnezeu, atribuind, vai, lui Veliar lucrarea şi harul Duhului bun şi împotrivindu-se celor ce-au primit Duhul lui Dumnezeu ca prin El să cunoască cele hărăzite nouă de la Dumnezeu. Cu siguranţă că acela va avea soarta Celui-rău pentru sminteala ce-o pricinuieşte acelora care ascultă: "Vai, zice profetul, celui ce adapă pe fratele său cu stricăciune".

Se cuvine, aşadar, ca cei care nu experimentează acestea să se supună celor ce pot judeca toate, adică celor duhovniceşti; căci omul duhovnicesc toate le judecă, aşa cum zice Apostolul. Trebuie să se supună acelora, ca prin judecata lor să cunoască în adevărata lumină chiar şi cele ce-i privesc pe ei înşişi. Dar ei fac tocmai dimpotrivă, încercând ei înşişi să judece şi să îndrepteze pe cei ce nu pot fi judecaţi de nimeni, omul duhovnicesc neputând fi judecat de nimeni, cum zice acelaşi Apostol. Prin aceasta îşi pregătesc atât lor, cât şi celor ce-i urmează, pieirea. Ei zic: "Nimeni nu poate fi părtaş de desăvârşire şi sfinţenie dacă n-a aflat adevărul despre existenţe; iar a afla adevărul acesta fără a distinge, fără a te servi de silogism şi analiză, e cu neputinţă". Aşadar, deduc ei, cei ce doresc să ajungă la desăvârşire şi sfinţenie trebuie să înveţe şi să-şi însuşească metodele ştiinţei lumeşti de-a distinge, de-a face silogisme şi analize. Prin astfel de argumente se silesc să facă înţelepciunea pieritoare iarăşi eficace. Dacă în loc de aceasta, ar fi venit cu smerenie să afle adevărul de la cei ce pot judeca toate, ar fi auzit că această opinie a lor e cuget elin, erezie a stoicilor şi a pitagoreilor, care declară cunoştinţa provenită din studiul ştiinţelor treapta ultimă a contemplaţiei. Noi însă nu socotim cunoştinţa dobândită prin raţionamente şi silogisme drept adevărata opinie despre lume, ci pe cea care e dovedită prin fapte şi viaţă, care singură e nu numai adevărată, ci şi sigură şi neschimbată; orice raţiona-

ment, după cum se ştie, e răsturnat de alt raţionament; viaţa, însă, cine o răstoarnă?

Ba, socotim că nici pe sine însuşi nu se poate cunoaşte cineva prin metodele distincţiei, silogismului şi analizei, dacă nu-şi curăţă mintea, printr-o căinţă plină de osteneală şi printr-o asceză susţinută, de orice vanitate şi răutate. Căci cine nu-şi face mintea astfel, acela nu-şi dă seama, cu toate cunoştinţele lui, de micimea proprie, lucru care formează un început bun pentru a te cunoaşte pe tine însuţi. Apoi, celui ce cugetă sănătos nu i se socoteşte ca vină chiar dacă n-are nici o ştiinţă, precum credem că nici toată ştiinţa nu face pe cineva fericit. Cum deci vom face toate având în vedere ştiinţa ca scop final? Iată ce spune şi Vasile cel Mare: "Sunt două feluri de adevăr, dintre care unul e cu totul necesar să-l ai şi să-l dai, ca fiind de folos spre mântuire; cât despre mare şi cer şi cele de pe cer, dacă nu vom cunoaşte adevărul privitor la ele, nimic nu ne va împiedica să ajungem la fericirea făgăduită". Iar scopul nostru sunt bunurile viitoare cele făgăduite: înfierea, îndumnezeirea, descoperirea şi dobândirea comorilor cereşti. Cunoştinţa din ştiinţele lumeşti e pentru veacul acesta. Cum zice Maxim, adevăratul filosof: "Dacă cunoştinţele sensibile ar înfăţişa lucrurile din veacul viitor, atunci înţelepţii veacului acesta ar fi moştenitorii împărăţiei cerurilor; dacă însă curăţia sufletului este aceea care vede, atunci înţelepţii vor fi departe de cunoştinţa lui Dumnezeu". Ce trebuinţă avem deci de o cunoştinţă care nu ne apropie de Dumnezeu? Şi cum se mai poate afirma că fără ea e cu neputinţă să fie cineva părtaş de desăvârşire şi sfinţenie? Dar trec peste celelalte afirmaţii ale celor ce se cred pe ei mare lucru şi se amăgesc într-atât, că explică Scripturile Duhului ca fiind contrare faptelor şi bărbaţilor duhovniceşti; mă voi ocupa numai de acelea care formează tema cuvântului de faţă.

Ei zic: "Dumnezeu nu se poate vedea şi nu se poate înţelege, căci "pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul lui Dumnezeu, Unul-născut, Care este în sânul Tatălui, Acela a spus"[66]. Iată deci că se înşală cu siguranţă cei ce afirmă că văd pe Dumnezeu, spiritual, ca lumină, în ei înşişi". Dacă cineva le aminteşte de Cuvântul cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, Care a zis: "Cei curaţi cu inima vor vedea pe Dumnezeu"[67], sau: "Mă voi arăta lor, sălăşluindu-Mă întru ei, împreună cu Tatăl"[68], răspund îndată că însăşi cunoştinţa este această vedere, nebăgând de seamă că se contrazic pe ei înşişi, o dată ce au afirmat înainte că Dumnezeu, precum nu se poate vedea, aşa nu se poate nici înţelege. Cei ce decretează că vederea spirituală a lui Dumnezeu în lumină e o iluzie amăgitoare şi o lucrare demonică, pe motiv că Dumnezeu e nevăzut, ar trebui să socotească şi cunoştinţa despre El tot un astfel de lucru neserios, dacă Dumnezeu e necunoştibil.

Noi însă, cât priveşte cunoştinţa despre Dumnezeu, nu voim să-i contrazicem, căci sunt de acord cu noi, deşi nu-şi dau seama ce spun. De fapt este şi cunoştinţa despre Dumnezeu şi a dogmelor privitoare la El o vedere (θεωρία), pe care o numim teologie; aşa precum şi întrebuinţarea şi mişcarea cea potrivită cu firea a puterilor sufletului şi a membrelor trupului sunt o formă puţin schimbată a chipului mintal. Dar nu în aceasta stă demnitatea înaltă a nobleţei dăruită nouă de sus şi unirea suprafirească cu lumina atotstrălucitoare, de la care singură provine în noi putinţa şi de a face teologie sigură, şi de a sta şi a se mişca potrivit cu firea puterile sufletului şi ale trupului. Suprimând acea unire, ei suprimă orice virtute şi adevăr. Faţă de afirmaţia

66. Ioan 1, 18.
67. Mt. 5, 8.
68. Cf. Ioan 14, 21, 23.

lor că nu există o vedere mistică şi mai înaltă decât cunoştinţa de care vorbesc ei şi că nu există în general o astfel de vedere a lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu e invibizil, noi, care am învăţat de la cei ce au avut o adevărată vedere, îi vom întreba: Ce credeţi, Duhul Sfânt vede cele ce ce sunt ale lui Dumnezeu? Desigur, doar El cercetează şi adâncurile lui Dumnezeu[69].

Deci dacă ar zice cineva că vede lumina cea nepătată fără Duhul Sfânt, bine l-aţi întreba: Cum poate fi văzut Cel nevăzut? Dacă însă leapădă cineva duhul lumii, pe care Părinţii îl numesc întuneric spiritual, aşezat pe inimile necurăţite, şi se leapădă de toată voinţa proprie; dacă se desface de orice tradiţie omenească, ce-l împiedică măcar puţin în silinţele sale, chiar dacă ar fi acea tradiţie foarte atrăgătoare, cum zice Marele Vasile; dacă, în sfârşit, îşi concentrează pe cât posibil toate puterile sufletului şi îşi înfrânează toată atenţia cugetării; dacă, ajuns în starea aceasta, petrece mai întâi cu mintea în contemplările potrivite cu firea şi plăcute lui Dumnezeu, apoi, depăşindu-se pe sine, primeşte înlăuntrul său Duhul de la Dumnezeu, Care cunoaşte cele ce sunt ale lui Dumnezeu precum duhul omului cunoaşte cele ce sunt ale omului[70], şi Îl primeşte pentru a cunoaşte, cum zice Pavel, cele dăruite lui mistic de Dumnezeu, "pe care ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit"[71], cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută? Şi cum nu va rămâne totuşi această lumină nevăzută, neauzită şi neînţeleasă, chiar dacă a fost văzută? Sunt văzute doar tocmai "cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit". Căci cei ce le văd primesc ochi duhovni-

69. I Cor. 2, 10.
70. Cf. I Cor. 2, 11.
71. I Cor. 2, 9.

cești și au mintea lui Hristos, cu ajutorul cărora văd ce nu se poate vedea și înțeleg ce nu se poate înțelege. Doar nu-Și este Sieși nevăzut Dumnezeu, ci celor ce-L privesc și-L cugetă cu ochi și cugetări create și naturale. Celor în care se articulează Dumnezeu ca organ conducător, nu le va oferi, prin Sine, în chip vădit, și vederea harului Său? Nu va ține seamă de cuvintele Sale din Cântarea Cântărilor, prin care laudă puterea duhovnicească din ochii lor: "Iată, frumoasă ești, iubita mea; cu ochii tăi porumbi"[72]? Prin ochii aceștia simțind unii frumusețea Mirelui spiritual, Îi răspund și ei cu bogate cuvinte de laudă.

Nu le e necunoscut celor inițiați cine e porumbelul acesta, pe care, avându-l mireasa înlăuntrul ochilor, privește și ea pentru întâia oară la frumusețea Mirelui și le vorbește îndelung tuturor celor ce-i stau în jur, ascultând-o cu credință, despre splendoarea Lui. Căci precum raza din ochi numai unindu-se cu razele soarelui devine lumină lucrătoare și vede cele sensibile, în același chip mintea numai devenind un Duh cu Domnul vede clar cele duhovnicești. Rămâne însă și atunci, desigur într-un mod clar mai înalt decât și-l închipuie în cugetările lor slăbănoage cei ce se silesc să contrazică pe bărbații duhovnicești, nevăzut Stăpânul; căci n-a văzut cineva vreodată totul din frumusețea aceea. De aceea și zice Grigorie al Nyssei: "Aceasta n-a văzut-o nici un ochi, deși privește mereu; căci nu o vede cât este, ci în măsura în care s-a făcut pe sine vrednic să primească puterea Duhului dumnezeiesc". Față de ceea ce nu cuprind, și ceea ce cuprind le este ca ceva necuprins, fiind aceea lucrul cel mai dumnezeiesc și mai deosebit de toate. Dacă văd ceva, nu și știu cei ce văd, sau dacă aud ceva, nu și înțeleg, fie aceea cunoștința celor ce nu s-au întâmplat încă, fie știința celor veșnice; nu le înțeleg, pentru că Însuși

72. 1, 14.

Duhul prin care le văd e necuprins. Căci această unire a celor îndumnezeiți cu lumina de sus se întâmplă în vreme ce încetează orice lucrare intelectuală, cum zice marele Dionisie[73]. Ea nu e o aflare a lui Dumnezeu cu ajutorul cauzalității, sau al analogiei, căci atunci am avea de a face cu o lucrare a minții; ea se întâmplă prin înlăturarea oricărei idei, fără ca ea însăși să constea în această înlăturare. Dacă unirea aceea ar fi numai o astfel de înlăturare, atunci ar sta în puterea noastră. Dar, cum spune Sfântul Isaac Sirul, e o învățătură a mesalienilor să voiești să urci singur la tainele ascunse ale lui Dumnezeu.

Nu e deci numai înlăturare, suprimare și negație privirea aceasta, ci unire și îndumnezeire, produsă prin harul lui Dumnezeu în chip mistic și ascuns, după înlăturarea tuturor impresiilor de jos; sau, mai bine zis, după încetarea activității minții, care e mai mult decât înlăturare, ultima fiind doar un reflex al celei dintâi. Căci a deosebi pe Dumnezeu de toate făpturile o poate face orice credincios; încetarea oricărei activități mintale însă și unirea ulterioară cu lumina de sus fiind oarcum o pătimire și un final îndumnezeitor, se întâmplă numai la cei cu inima curățită și plină de har. Dar ce zic unirea, când chiar și numai pentru vederea de scurtă durată a fost lipsă de aceea pentru cei care fuseseră până atunci învățăcei fruntași, trebuind și ei să treacă în acel moment peste orice întipărire sensibilă și intelectuală, să nu vadă deloc, pentru a se învrednici de adevărata vedere, și să pătimească în chip neînțeles, pentru a simți cele ce sunt mai presus de fire.

Mai încolo vom dovedi, cu ajutorul lui Dumnezeu, atât faptul că aceia au văzut de fapt ceva, cât și că vederea lor n-a fost sensibilă sau mintală. Vezi deci că aceia au primit drept minte, ochi și urechi pe Duhul cel necuprins, prin

73. PG 3, 1001 A.

Care văd, aud şi înţeleg? Căci o dată ce e oprită orice lucrare intelectuală, prin ce mai văd pe Dumnezeu îngerii şi oamenii care sunt deopotrivă cu îngerii, dacă nu prin puterea Duhului? De aceea această vedere a lor nu e simţire, pentru că nu o primesc prin simţuri; nu e însă nici înţelegere, pentru că nu o află prin cugetări sau prin cunoştinţe ce se câştigă din ele, ci în vreme ce încetează orice lucrare mintală. Dar nu e nici imaginaţie, nici idee, nici părere, nici vreo concluzie dobândită prin silogisme; nici n-o câştigă mintea numai urcând prin negarea tututor[74]. Căci orice poruncă dumnezeiască şi orice lege sfântă te duce doar, după cuvântul Părinţilor, până la curăţirea inimii; şi orice chip şi fel de rugăciune sfârşeşte în rugăciunea curată; la fel, orice raţionament (λόγος) urcând de jos spre Cel aşezat deasupra tuturor şi despărţit de toate, se ţine doar până ce facem abstracţie de toate existenţele. Dar de-aici nu urmează că după poruncile dumnezeieşti nu mai există nimic altceva decât curăţia inimii, ci sunt şi altele, şi încă foarte multe. Astfel e arvuna pentru veacul acesta a celor făgăduite, şi bunurile veacului viitor, văzute şi gustate prin această arvună. Tot aşa, după rugăciune există vederea negrăită, şi extazul în vedere, şi tainele neînţelese. La fel, după ce facem abstracţie de toate existenţele, mai bine zis după încetarea activităţii mintale, realizată în noi nu numai cu cuvântul, ci şi cu fapta, există ceva care, deşi e neştiinţă, e mai presus de cunoştinţă, şi deşi e noapte adâncă, întrece în strălucire orice; şi în acea noapte adâncă atotstrălucitoare, se dau, cum zice marele Dionisie, cele dumnezeieşti sfinţilor[75]. Deci nu e simplu o înlăturare a oricărei idei această privire atotdesăvârşită a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti, ci o împărtăşire de cele dumnezeieşti, având loc după

74. Vezi Dionisie Areopagitul, PG 3, 1045.
75. PG 3, 1025.

înlăturarea amintită; e mai degrabă o dare și o luare decât o înlăturare. Cele date și luate sunt însă negrăite. De aceea, chiar dacă grăiesc despre ele cei ce le primesc, o fac prin pilde și analogii; nu pentru că așa li s-au arătat acelea lor, ci pentru că nu pot fi expuse altfel cele ce li s-au arătat.

Acești împotrivitori însă, nevrând să înțeleagă cu pietate că cele arătate astfel prin pilde sunt negrăite, socotesc nebunie cunoștința cea mai presus de înțelepciune și, călcând batjocoritor mărgăritarele spirituale, sfâșie prin argutii pe cei ce le scot la vedere atât cât e cu putință. Iară aceia scot la vedere, pe cât e cu putință, cele negrăite, mânați numai și numai de iubirea aproapelui, ca să împrăștie din cei ce cred, fără a fi inițiați, rătăcirea că, după înlăturarea ideilor despre existențe, are loc un repaus desăvârșit, și nu o lucrare ce e mai presus de repaus. Dar acele lucruri rămân, după firea lor, negrăite. De aceea marele Dionisie zice că "după înlăturarea ideilor despre existențe, nu mai există rațiune, ci totul e irațional"[76], sau că "după isprăvirea întregului urcuș, ne vom uni cu Cel negrăit"[77]. Dar dacă sunt negrăite, nu înseamnă că mintea ajunge numai prin negare la cele ce sunt mai presus de minte. Chiar și urcușul acesta implică o oarecare cunoaștere a celor ce nu se potrivesc lui Dumnezeu și e ca un chip al vederii aceleia fără formă și al minții umplute de ea. Dar nu urcușul însuși este acea vedere. Dacă cei ce s-au unit cu lumina aceea în chip îngeresc o descriu prin negarea tuturor, fac aceasta pentru că din unirea cu ea au învățat că depășește toate, ca fiind mai presus de ființă. Cei ce se învrednicesc să primească taina de la cei ce-au experiat-o, prin ascultare credincioasă și înțeleaptă, încă pot slăvi acea lumină dumnezeiască și necuprinsă, prin negarea tuturor. A se uni însă cu ea și a o ve-

76. PG 3, 1033.
77. *Ibidem*.

dea nu pot decât atunci când, purificându-se prin păzirea poruncilor şi dedicându-şi mintea rugăciunii curate şi nemateriale, vor primi puterea mai presus de fire a vederii.

Cum vom numi deci această vedere dacă nu e nici simţire, nici înţelegere? Desigur, nu altfel de cum a numit-o Solomon, care a întrecut pe toţi înţelepţii dinainte de el: *simţire intelectuală* şi dumnezeiască. Împreunarea acestor două cuvinte îndeamnă pe cel care aude de ea să o cugete ca nefiind nici una din două: nici simţire, nici înţelegere; căci nici înţelegerea nu e simţire, nici simţirea, înţelegere. Simţirea intelectală e cu totul altceva decât amândouă. Vom numi-o deci fie cu numirea aceasta, fie ca Dionisie Areopagitul, *unire,* şi nu cunoştinţă. "Trebuie să ştim, zice acesta, că mintea noastră are puterea de-a înţelege, prin care cunoaşte cele ce sunt inteligibile, dar unirea, prin care se împreună cu cele ce-o transcend, întrece natura minţii"[78]; iar în alt loc: "La fel ca simţurile sunt de prisos şi puterile intelectuale când sufletul, dobândind formă dumnezeiască prin unirea cea neînţeleasă, pătrunde prin razele luminii neapropiate, ca prin nişte săgeţi ce ne sunt aruncate de ochi"[79]. Iar înţeleptul în cele dumnezeieşti, Maxim, zice că în timpul acelei uniri "privind sfinţii lumina slavei nearătate şi mai presus de grai, devin şi ei, împreună cu puterile de sus, părtaşi de fericita curăţie". Dar să nu creadă cineva că sfinţii aceştia vorbesc aici de urcuşul prin negare.

Urcuşul acesta stă în puterea oricui voieşte şi nu înalţă sufletul la demnitatea îngerilor; desface, ce-i drept, cugetarea de celelalte lucruri, dar unirea cu cele de dincolo n-o poate săvârşi. Curăţia părţii pasionale a sufletului însă, desfăcând mintea efectiv de toate, deoarece depărtează poftele şi patimile, uneşte prin rugăciune sufletul cu harul Du-

78. PG 3, 865. Vezi şi Maxim Mărturisitorul, PG 90, 1376.
79. PG 3, 708 D.

hului, iar prin har îl duce în stăpânirea fericită a strălucirilor dumnezeiești, de la care capătă formă îngerească și dumnezeiască. De aceea Părinții de după marele Dionisie numesc *duhovnicească* această *simțire*, numire care și ea e potrivită, exprimând mai bine acea vedere negrăită; căci în acele momente, într-adevăr, omul vede cu Duhul, nu cu mintea, nici cu trupul.

Că de fapt vede, în chip suprafiresc, o lumină ce-i mai presus de lumină, aceasta o știe sigur cel ce o vede; dar cu ce-o vede, nu-și dă seama atunci și nici nu poate cerceta natura acelui instrument, din pricină că Duhul cu care vede este cu neputință de cercetat. Aceasta e ceea ce a spus și Pavel când a auzit cele negrăite și a văzut cele nevăzute: "Am văzut, zice, dacă (a fost) în afară de trup, nu știu; dacă în trup, nu știu"[80]; adică nu știa dacă era mintea sau era trupul care vedea. Căci el vedea, dar nu cu simțul; însă clar, cum vede simțul cele sensibile; ba, chiar mai clar ca acela. Iar pe sine se vedea, în dulceața negrăită a ceea ce vedea, ca răpit și ieșit în afară nu numai dincolo de orice lucru și idee despre lucruri, ci și din sine. Ba, sub puterea extazului, a uitat chiar și de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este ceea ce spune și Sfântul Isaac, având ca împreună mărturisitor pe dumnezeiescul Grigorie, că "rugăciunea este curăție a minții și încetează de la sine dintr-odată când e surprinsă de lumina Sfintei Treimi", sau că "există o curăție a minții peste care strălucește în timpul rugăciunii lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalță mai presus de rugăciune; de aceea nu trebuie să mai numim această stare rugăciune, ci rod al rugăciunii curate, dat prin Duhul. Atunci mintea nu se mai roagă prin rugăciune, ci, ajunsă în extaz, pătrunde în lucrurile neînțelese. Aceasta este neștiința care e mai presus de cunoștință"[81].

80. II Cor. 12, 2.
81. Isaac Sirul, *op. cit.*, 140.

Deci acel lucru prea dulce care-l răpeşte şi-l transpune cu mintea în extaz şi îl întoarce întreg spre sine, îl vede omul, ce-i drept, ca o lumină revelatoare, dar nu de corpuri sensibile. Căci acea lumină nu e mărginită nici în jos, nici în sus, nici pe de lături; în general, sufletul nu vede nici o margine a luminii care-l luminează de jur împrejur, ci pare că ar sta, fiind întreg numai ochi, în mijlocul unui soare mai strălucitor de nenumărate ori decât soarele acesta şi mai mare decât orice. De aceea Macarie cel Mare numeşte această lumină nemărginită şi mai presus de ceruri. Iar altul dintre sfinţii desăvârşiţi a văzut toate existenţele îmbrăţişate de o singură rază a acestui soare spiritual[82], şi desigur nici acela n-a văzut ceea ce este şi cât este acea lumină, ci, pe cât se făcuse de receptiv faţă de ea, învăţând, din vederea ei şi din unirea mai presus de minte cu ea, nu ce este după natura ei, ci că este cu adevărat şi că e mai presus de fire şi de fiinţă, fiind cu totul altceva decât toate existenţele; înţelegând însă înlăuntrul său, în chip negrăit, că singură ea există cu adevărat şi că ea e totul.

Dar nu totdeauna se arată această nemărginire. Iar cel ce n-o vede ştie că *el* n-o poate vedea nefiind articulat, prin curăţie desăvârşită, în Duhul; nu că ceea ce vede ar avea margini. Când deci slăbeşte din vedere desfătarea şi liniştea spirituală ce izvorăsc din ea, tot aşa de calmă ca şi din cel ce vede, când scade din ea focul aprins al dragostei faţă de Dumnezeu, cel ce priveşte ştie sigur că vede exact lumina dinainte, numai că acum o vede mai adumbrit. La fel, dacă cineva, ducând o viaţă tot mai plăcută lui Dumnezeu, renunţând la toate şi alipindu-se de Dumnezeu din tot sufletul, înaintează şi ajunge la o vedere mai limpede, ştie că nemărginirea a ceea ce vede este de fapt nemărginire; el nu

82. În marg. Cod. Sf. Benedict.

vede marginea strălucirii a ceea ce priveşte, vede însă mai bine slăbiciunea capacităţii sale de-a primi lumina.

Apoi, ceea ce s-a învrednicit să vadă n-o socoteşte pur şi simplu natură a lui Dumnezeu. Căci precum provine din suflet viaţa în trupul neînsufleţit, şi numim şi viaţa aceasta suflet, deşi ştim că e altceva decât sufletul care e în noi şi procură viaţa, tot aşa provine în sufletul purtător de Dumnezeu lumina de la Dumnezeu, Care e sălăşluit în el. Ba întrece şi această comparaţie unirea lui Dumnezeu atoatevăzătorul cu cei ce se învrednicesc de ea. În baza puterii Sale suprafireşti Dumnezeu rămâne întreg în Sine, dar totodată locuieşte deplin în noi; şi ne împărtăşeşte nu din fiinţa proprie, ci din slava şi strălucirea proprie. Deci e dumnezeiască această lumină; unii sfinţi o numesc chiar *dumnezeire* (θεότης). Şi cu drept cuvânt; căci îndumnezeieşte. Ba o numesc şi *însăşi îndumnezeirea* (αὐτοθέωσις) şi *principiul dumnezeirii* (θεαρχία). Aceasta poate părea o împărţire şi o înmulţire a lui Dumnezeu cel unul. Dar Dumnezeul principiu (ἀρχίθεος) este mai presus de Dumnezeu (ὑπέρθεος) şi mai presus de principiu (ὑπεράρχιος), ca Uunul ce este rădăcina, suportul (ὑποστάτης) acestei dumnezeiri. Aşa au învăţat, după Dionisie Areopagitul, dascălii Bisericii, "numind dumnezeire darul îndumnezeitor ce provine din Dumnezeu"[83]. De aceea însuşi Dionsie, scriind către Gaius, care întrebase "cum e Dumnezeu mai presus de principiul dumnezeirii (ὑπὲρ θεαρχίαν)", zice: "Dacă înţelegi prin dumnezeire darul îndumnezeitor prin care ne îndumnezeim şi dacă acesta este principiul prin care ne îndumnezeim, al aşa-numitei dumnezeiri, atunci Cel ce este mai presus de orice principiu e dincolo de aceasta"[84]. Părinţii dau aşadar nume dumnezeieşti harului dumnezeiesc al luminii celei mai presus

83. PG 3, 956 B.
84. PG 3, 1068-9.

de simţuri. Dar nu, simplu, acesta este Dumnezeu după natura Sa, căci El poate nu numai să lumineze şi să îndumnezeiască mintea, ci şi să producă din neființă toată ființa spirituală. Iată deci că şi văzându-L, sfinţii Îl socotesc nevăzut, mai mult decât învăţaţii plini de înţelepciune lumească.

Cei ce s-au urcat până la această vedere ştiu că văd o lumină printr-un simţ intelectual şi că lumina aceasta e Dumnezeu care luminează prin unire cu harul Său şi în chip negrăit pe cei ce se împărtăşesc de El. Iar dacă îi întrebi cum se vede Cel nevăzut, îţi vor răspunde "nu în cuvinte învăţate ale înţelepciunii omeneşti, ci în cele învăţate de la Duhul Sfânt"[85]; căci nu le trebuie şi n-au lipsă de înţelepciunea omenească, având învăţătura Duhului, şi împreună cu Apostolul laudă "că întru simplitate şi întru curăţie şi întru harul lui Dumnezeu, iar nu întru înţelepciune trupească au petrecut în lume"[86]. Îţi vor răspunde aşadar cu evlavie: Nu se mărginesc, o, omule, cele dumnezeieşti la cunoştinţele noastre; şi multe din cele ce nu le ştim au raţiuni divine. "Asemănând deci cele duhovniceşti cu cele duhovniceşti"[87], cum zice acelaşi Apostol, vom dovedi cu Vechiul Testament harurile din Noul Testament; căci de aceea a numit Apostolul asemănare dovada din Vechiul Testament, pentru că prin întărirea de-acolo darurile harului se arată şi mai mari ca cele ale Legii. Vor răspunde cei ce trăiesc şi văd prin Duhul, către cei ce-i întreabă cum se poate vedea lumina nevăzută, că şi acel văzător de Dumnezeu, Ilie, a văzut. Că acela n-a văzut cu ochii trupeşti, o dovedeşte cojocul ce şi l-a pus pe faţă[88], iar că a văzut pe Dumnezeu după ce şi-a

85. I Cor. 2, 13.
86. II Cor. 1, 12.
87. I Cor. 2, 13.
88. Cf. III Regi 19, 13.

acoperit ochii trupeşti cu cojocul, stă mărturie vrednică de credinţă numirea ce i-o dau toţi: văzător de Dumnezeu.

Iar dacă i-ar întreba din nou cineva: De ce spuneţi că vă răsună rugăciunea tainic înlăuntru şi ce e aceea ce spuneţi că mişcă inima?, vor aminti iarăşi de cutremurul lui Ilie, prin care s-a anunţat arătarea spirituală a lui Dumnezeu[89] şi de pântecele ce răsună al lui Isaia. Celui care ar adăuga să întrebe ce este căldura care provine din rugăciune, îi vor aminti de focul de care spune acelaşi Ilie că e semn al lui Dumnezeu, până ce nu s-a arătat încă, şi că acel foc trebuie să se schimbe în adiere de vânt, ca să primească în sine raza dumnezeiască şi astfel să poată arăta văzătorului pe Cel nevăzut; ba, îi vor aminti de Ilie însuşi, care era şi se arăta ca foc şi s-a suit cu trupul într-un car de foc[90]; apoi, de celălalt profet, ale cărui măruntaie ardeau ca sub puterea focului, şi aceasta pentru că se făcuse în el cuvântul Domnului ca focul. În sfârşit, despre orice ai întreba din cele ce se petrec în ei tainic, aceia, comparând-o cu cele duhovniceşti asemănătoare, îţi vor răspunde în acelaşi fel. În general, vor zice către fiecare: Nu auzi, omule, "că omul a mâncat pâine de-a îngerilor"[91]? Nu auzi pe Domnul zicând "că va da pe Duhul Sfânt celor ce-L cer ziua şi noaptea"[92]? Care e deci pâinea îngerilor? Nu lumina dumnezeiască şi mai presus de ceruri cu care se unesc, după marele Dionisie, minţile, fie prin iradiere, fie prin primire[93]? Strălucirea acestei lumini peste oameni a preînchipuit-o Dumnezeu în cursul celor patruzeci de ani, trimiţând mana din cer, şi a împlinit-o Hristos dând lumina Duhului şi dăruind trupul Său lumină-

89. Cf. III Regi 19, 12.
90. Cf. IV Regi 2, 11.
91. Ps. 77, 29.
92. Lc. 11, 13.
93. PG 3, 593 C.

tor spre mâncare celor ce cred cu putere în El şi-şi dovedesc credinţa prin fapte. Iar aceasta este arvuna negrăitei comuniuni cu Hristos în veacul viitor. Dacă sunt închipuite în lege şi alte daruri dintr cele aduse nouă de Hristos, nu-i nimic de mirare. Vezi deci că şi din luminările acelea simbolice rodesc o luminare spirituală şi taine deosebite de ştiinţă?

Iar fiindcă spui că cei ce resping lumina dumnezeiască a harului numesc lumina ivită pe Tabor sensibilă, îi vom întreba mai întâi de socotesc dumnezeiască lumina ce-a strălucit atunci pe Tabor peste fruntaşii învăţăceilor. Dacă n-o socotesc dumnezeiască, îi va dezminţi însuşi Petru, care, după evanghelistul Marcu, a vegheat în munte şi a văzut slava lui Hristos, iar după cum scrie el însuşi în a doua epsitolă a sa, a privit mărirea Lui, fiind împreună cu El în muntele cel sfânt[94]. Le va închide apoi gura în chip minunat acela care a tălmăcit cu gură de aur propovăduirile evanghelice, zicând: "Domnul S-a arătat mai strălucit ca Sine, trupul păstrându-şi forma lui, iar Dumnezeirea arătându-Şi razele Ei"; în sfârşit, îi va înfunda marele Dionisie, numind acea lumină arătare dumnezeiască (θεοφάνεια) şi vedere dumnezeiască (θεοπτία). Lor li se alătură şi Grigorie cel cu numele de Teologul, care zice că "acea lumină e Dumnezeirea arătată pe munte învăţăceilor". Iar la urmă, împreună cu alţii, Simeon, cel care a îmbrăcat în limbă frumoasă vieţile mai tuturor sfinţilor, scriind: "teologul cel iubit îndeosebi de Hristos a văzut pe munte însăşi dumnezeirea Cuvântului, dezvelită".

Dacă însă, potrivit adevărului şi tălmăcitorilor adevărului, recunosc lumina aceea care s-a văzut drept lumină dumnezeiască şi a lui Dumnezeu, vor trebui să mărturi-

94. Cf. II Ptr. 1, 16, 18.

sească o dată cu aceasta că Dumnezeu Se arată în chipul cel mai desăvârşit ca lumină. De aceea L-a şi văzut Moise aşa, şi aproape fiecare dintre profeţi; mai ales aceia cărora li S-a arătat real, nu în vis. Dar să zicem că vederile sfinte ale lor au fost toate simbolice, cum ar vrea cei ce ni se împotrivesc. Vederea descoperită Apostolilor pe Tabor n-a mai fost însă o astfel de lumină simbolică, ce se naşte şi piere, căci ea e slava venirii a doua a lui Hristos, cea care va străluci continuu peste cei vrednici în veacul nesfârşit, cum a zis dumnezeiescul Dionisie[95]. De aceea, Vasile cel Mare o numeşte preludiul aceleia. Iar Domnul o numeşte în Evanghelii Împărăţia lui Dumnezeu. De ce acuză atunci împotrivitorii noştri pe cei ce zic că sfinţii văd pe Dumnezeu, în chip negrăit, ca lumină, dacă El Se arată ca lumină atât în veacul de acum, cât şi în cel viitor? Oare fiindcă n-o numesc sensibilă, ci intelectuală, cum numeşte şi Solomon pe Duhul Sfânt? Dar ei înşişi îi acuză pe aceştia că zic că văd în timpul rugăciunii o lumină sensibilă şi condamnă pe toţi cei ce declară sensibilă vreo harismă dumnezeiască. Cum, deci, uitând aceasta, socotesc vrednici de condamnat pe cei ce nu numesc sensibilă lumina dumnezeiască? Observi cât sunt de nesiguri şi de schimbători? Sunt tari, pe cât se vede, în a spune răul, nu însă şi în a vedea binele.

Dar nu numai atât. Răspundă aceşti tălmăcitori siguri ai apariţiilor luminoase, vechi şi noi, încă la ceva: Dacă s-ar fi întâmplat să fie prezent pe munte vreun animal necuvântător, ar fi simţit acel animal lumina aceea mai strălucitoare ca soarele? Eu unul nu cred. Căci nici despre slava ce-a luminat la naşterea lui Hristos peste păstori nu se scrie s-o fi simţit turmele. Cum e atunci lumină sensibilă aceea care,

95. PG 3, 592.

strălucind, nu e văzută de ochii ce sunt de faţă, deschişi şi care văd cele sensibile, ai animalelor necuvântătoare? Dacă a fost deci văzută de ochii sensibili omeneşti, desigur că acei ochi au văzut-o prin ceea ce-i deosebeşte de privirile necuvântătoarelor. Or, ce poate fi aceasta altceva decât că prin privirile omeneşti privea mintea?

Dacă deci nu prin puterea sensibilă au văzut acea lumină, căci atunci ar fi văzut-o şi necuvântătoarele, ci prin puterea mintală care percepea prin simţ, sau mai bine zis nici prin aceasta – căci atunci orice ochi ar fi văzut-o, şi mai ales cei apropiaţi, strălucirea ei fiind mai presus de soare –, dacă deci nici prin aceasta, propriu-zis, n-au văzut acea lumină, atunci nici lumina aceea n-a fost, propriu-zis, sensibilă.

De altfel nimic sensibil nu e etern; lumina Dumnezeirii însă, care e numită în multe locuri şi slava lui Dumnezeu, e dinainte de veci şi fără sfârşit. Deci nu e sensibilă. Iar nefiind sensibilă, dacă s-au învrednicit Apostolii să o primească prin ochi, aceasta s-a datorat altei puteri, nu celei sensibile. Toţi telogii numesc, de aceea, strălucirea feţei lui Iisus negrăită, neapropiată şi netemporală, ca fiind ceva negrăit, şi nu sensibilă propriu-zis. La fel numesc şi lumina, care e *locul sfinţilor* după mutarea de aici în locaşurile din cer, unde e lumina, strălucirea de pe Tabor fiind doar un preludiu al ei şi o arvună ce se dă sfinţilor aici. Căci deşi toate acestea au numiri de lumină şi uneori par a cădea sub simţuri, ceea ce-i paradoxal, totuşi ele sunt mai presus de minte şi numirile lor sunt departe de-a exprima adevărul despre ceea ce sunt în sine. Cum sunt atunci sensibile, în înţeles propriu? În rugăciunile ce le facem pentru cei adormiţi strigăm cu stăruinţă către bunătatea dumnezeiască: "Aşază sufletele lor în loc luminat"[96]. Ce trebuinţă au su-

96. Ectenia pentru cei morţi.

fletele de lumină sensibilă? Sau ce durere le poate pricinui întunericul contrar, dar sensibil şi el? Vezi că nimic din acestea nu e propriu-zis sensibil? Iar că nu sunt nici simplu neştiinţă sau cunoştinţă, am arătat mai înainte, când am amintit şi de focul întunecat, gătit neamului diavolesc.

E necesar deci ca şi despre arătarea luminoasă a lui Iisus pe Tabor să nu-ţi dai părerea pe baza cugetărilor slăbănoage, adică omeneşti, şi a unor cugetări greşite, ci să te supui cuvintelor duhovniceşti şi să aştepţi cunoştinţa sigură ce vine în inima curată prin experienţă. Căci aceasta, realizând unirea cu lumina aceea, învaţă tainic pe cei ce-o dobândesc că nu e ceva din cele ce sunt, ca una ce depăşeşte toate existenţele. Cum e deci sensibil ceea ce e mai presus de toate existenţele? Sau care lucru sensibil nu e făptură? Cum va fi însă strălucirea lui Dumnezeu, făptură?

Nefiind deci făptură, nu va fi nici sensibilă, în sens propriu. Marele Macarie zice: "Când se întoarce sufletul cu frică, cu iubire şi ruşine, ca şi fiul risipitor, la Dumnezeu, Stăpânul şi Părintele său, Acela îl primeşte nesocotindu-i greşelile şi îl îmbracă în veşmântul slavei, al luminii lui Hristos". Care alta este însă slava şi lumina lui Hristos dacă nu aceea pe care, veghind, a văzut-o Petru în vreme ce era cu El în muntele cel sfânt? Cum ar putea fi deci aceasta veşmânt al sufletului dacă e sensibilă? În alt loc, acelaşi teolog numeşte lumina aceasta cerească. Care dintre lucrurile sensibile e însă ceresc? În alt loc, iarăşi, zice: "Frământătura firii omeneşti, pe care a luat-o Domnul asupra Sa, a şezut de-a dreapta măririi în ceruri, plină de slavă, dar acum nu numai pe faţă, ca la Moise, ci în întreg trupul".

Străluceşte oare degeaba acolo trupul lui Hristos, o dată ce nu e nimeni să privească lumina aceea – căci degeaba ar străluci dacă ar fi sensibilă –, sau este ea mai degrabă hrana duhurilor, atât îngereşti, cât şi ale drepţilor? Doar zicem către Hristos, rugându-ne pentru cei adormiţi, să aşeze su-

fletele lor unde caută lumina feţei Lui. Cum se vor bucura sufletele de ea dacă e sensibilă? Cum se vor sălăşlui, în genere, într-o lumină ce străluceşte sensibil? Vasile cel Mare zice că cei ce erau curaţi cu inima, când S-a arătat Domnul prin trup, "vedeau neîncetat puterea aceasta strălucind din trupul închinat". Cum e însă lumină sensibilă aceea care e văzută datorită curăţiei inimii? După dumnezeiescul cântăreţ Cosma, "Hristos a atins pe înălţime o strălucire nemăsurată în frumuseţe". Cum nemăsurată, dacă era sensibilă? Iar Ştefan, primul martir pentru Hristos, după Hristos, privind în sus, a văzut cerurile deschise şi slava lui Dumnezeu în ele şi pe Hristos stând de-a dreapta lui Dumnezeu[97]. Poate oare ajunge vreo putere sensibilă până la cele ce sunt mai presus de ceruri? Căci el de jos, de pe pământ, privea acolo. Şi, ce-i mai mult, nu vedea numai pe Hristos, ci şi pe Tatăl Lui; cum ar fi văzut doar pe Fiul şezând de-a dreapta Lui dacă nu L-ar fi văzut şi pe El?

Vezi că poate fi văzut Cel nevăzut de cei curaţi cu inima, însă nu sensibil, nici inteligibil, nici prin negare, ci printr-o oarecare putere negrăită? Căci ceea ce depăşeşte înălţimea, cum e slava Tatălui, nu e accesibil simţului. Iar simbolică era poziţia, nu vederea. Dar şi poziţia însăşi, a stării de-a dreapta, deşi e simbol al stabilităţii, al neschimbabilităţii şi al absolutei imobilităţi a temeliei fiinţei divine, a arătat în chip negrăit şi aceea ce este în realitate; căci n-a fătărit Cel Unul-Născut şederea de-a dreapta, ca să arate alt lucru prin ea, ci, pururea fiind de-a dreapta Tatălui, a binevoit să descopere slava Sa aceluia care şi-a pus şi sufletul pentru ea, cât era încă în trup. Prin negare apoi nu se poate nici vedea ceva, nici cugeta. Iar dacă ar fi fost intelegibilă (νοητὴ) acea vedere, fie prin cauzalitate, fie prin analogie,

97. Fapte 7, 55-56.

atunci şi noi vedem ca şi acela. Şi de fapt ne închipuim şi noi, prin analogie, ca şederea de-a dreapta măririi, a Dumnezeului întrupat. Cum de nu a cugetat-o deci mai înainte şi totdeauna şi învăţăcelul Evangheliei, ci abia atunci a cugetat-o? Căci "Iată, zice, văd cerurile deschise şi pe Fiul Omului şezând de-a dreapta lui Dumnezeu"[98]. Ce trebuinţă mai era apoi să privească la cer şi să se deschidă cerurile, dacă vederea lui a fost numai cunoştinţă născută prin înţelegere?

Cum a văzut deci acestea primul mucenic, dacă nu le-a văzut nici prin înţelegere, nici sensibil, nici prin negare, nici deducând cauzal sau prin analogie cele dumnezeieşti? Eu ţi-o voi spune cu hotărâre: duhovniceşte, aşa cum am spus şi despre cei ce-au văzut prin descoperire lumina preacurată; şi aşa cum au spus şi mulţi Părinţi înaintea noastră. Aceasta de altfel o învaţă şi dumnezeiescul Luca zicând: "Iar Ştefan, fiind plin de Duh Sfânt, căutând la cer, a văzut slava lui Dumnezeu"[99]. Şi tu, aşadar, dacă ai deveni plin de Duh Sfânt, ai vedea duhovniceşte cele ce nu se văd nici cu mintea; dacă însă eşti lipsit cu desăvârşire de credinţă, nici nu vei crede măcar celor ce mărturisesc că au văzut-o. Căci de ai credinţă chiar mijlocie, asculţi cu evlavie pe cei ce descriu, după putinţă, cele negrăite, din experienţa lor; şi nu le cobori la cele sensibile sau inteligibile, chiar de sunt îmbrăcate în aceleaşi cuvinte; şi nu te războieşti cu adevărul ca şi cu o rătăcire, nici nu nesocoteşti harul dat nouă de Dumnezeu.

Tot aşa ceva e şi ceea ce numesc Părinţii vedere prin excelenţă adevărată; precum aşa ceva e şi lucrarea rugăciunii în inimă, împreună cu căldura şi bucuria ce se nasc din ea, ca şi lacrimile mângâietoare ce se nasc din har. Căci cauzele tuturor acestora se percep mai ales printr-un simţ

98. Fapte 7, 56.
99. Fapte 7, 55.

intelectual (νοερᾷ αἰσθήσει). Zic printr-un simț, din pricina clarității, limpezimii, adevărului și caracterului nefantastic al percepției. Pe lângă aceasta însă, și fiindcă se împărtășește și trupul cumva de harul lucrător în minte, se conformează după el și are o oarecare simțire a tainei negrăite din suflet; în sfârșit, pentru că cei ce privesc în timpul acesta, din afară, pe aceia care au dobândit acel har, pot să simtă lucrurile ce se petrec în aceia. Astfel strălucea fața lui Moise, lumina lăuntrică a minții revărsându-se și pe trup; ba, strălucea atât de tare, încât nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare cei ce se uitau la el. Așa arăta fața sensibilă a lui Ștefan, ca o față de înger; înlăuntrul lui, mintea unită asemenea celei a îngerilor – fie prin ancorare, fie prin primire – cu lumina așezată mai presus de toate și participând la aceea în chip negrăit, primise formă îngerească.

La fel Maria Egipteanca, sau mai bine cereasca, s-a ridicat, pe când se ruga, și cu trupul în aer, spațial și sensibil; înălțându-se mintea, s-a înălțat împreună cu ea și trupul care, despărțindu-se de pământ, s-a ridicat în aer. Astfel, când sufletul se umple de pasiunea divinului și e zguduit oarecum de dragostea nestăpânită față de Cel singur demn de iubit, atunci și inima e mișcată împreună cu el, arătându-și prin salturi duhovnicești participarea la har și pornind împreună cu trupul în întâmpinarea Domnului în nori, așa cum s-a prezis. În chipul acesta, în vremea rugăciunii stăruitoare, când mintea prin vedere duhovnicească înalță în flacără aeriană ardoarea ei, atunci și trupul se ușurează în chip minunat și se încălzește, încât celor ce se învrednicesc de vederea aceasta, cum zice scriitorul urcușului duhovnicesc, le pare că ies dintr-un cuptor de foc sensibil[100]. Pe mine chiar și sudoarea lui Hristos din timpul când Se ruga mă învață că acea căldură sensibilă ce se produce în trup

100. PG 83, 1137. E vorba de Sfântul Ioan Scărarul.

vine numai din rugăciunea stăruitoare către Dumnezeu. Ce vor zice de această rugăciune cei ce declară căldura provenită din cea diavolească? Oare nu vor veni şi cu îndemnul să nu ne mai rugăm cu încordare lăuntrică şi cu multă stăruinţă, ca nu cumva, în urma luptei din suflet, să manifeste şi trupul căldura pe care ei o interzic?

Dar rămână aceştia învăţătorii rugăciunii ce nu duce la Dumnezeu, sau la imitarea lui Dumnezeu, nici nu schimbă pe om înspre mai bine. Noi mai ştim însă şi aceea că respingând, prin durerea de bună voie a înfrânării, plăcerea la care am alergat nesocotind porunca, gustăm în timpul rugăciunii, printr-un simţ intelectual, din plăcerea dumnezeiască şi neamestecată. Aceasta ajută în chip minunat şi trupului să simtă dragostea (ἔρως) nepătimaşă, făcându-l pe cel ce-a experiat-o să strige către Dumnezeu: "Cât de dulci sunt cuvintele Tale în gâtlejul meu, mai dulci ca mierea în gura mea; ca de seu şi de grăsime să se umple sufletul meu şi cu buze de bucurie Te va lăuda gura mea"[101]. Cei ce săvârşesc în urma acelei plăceri şi prin ea în inimă urcuşul, se împărtăşesc de odihna dumnezeiască şi de fericirea îngerească datorită, cum zice marele Dionisie, atingerii îndumnezeitoare a razelor divine.

Dacă, în sfârşit, plânsul cel curăţitor nu se întâmplă numai în suflet la cei ce sunt în luptă lăuntrică, ci trece şi în trup şi în simţirea trupească – mărturie limpede despre aceasta fiind lacrima îndurerată a celor ce plâng pentru păcatele lor –, de ce n-am admite cu evlavie că şi semnele bucuriei dumnezeieşti celei în Duh se arată în simţirile trupeşti? Nu fericeşte apoi şi Domnul pe cei ce plâng, că se vor mângâia, adică vor avea în ei bucuria, roada Duhului? De mângâierea aceasta se împărtăşeşte însă şi trupul în diferite forme, dintre care pe unele le cunosc numai cei ce

101. Ps. 118, 103; 62, 6.

le-au experiat, pe altele le văd şi privitorii de afară, cum sunt: purtarea cu blândeţe, lacrima dulce, întâmpinarea plină de har a altora, cum se spune în Cântarea Cântărilor: "Faguri de miere pică din buzele tale, mireasă"[102]. Căci nu primeşte numai sufletul aroma bunurilor viitoare, ci şi trupul care străbate împreună cu sufletul calea evanghelică spre ele. Cine nu recunoaşte aceasta trebuie să nege şi pentru veacul viitor petrecerea în trup. Iar dacă va participa şi trupul atunci la acele bunuri negrăite, participă şi acum, potrivit sieşi, la harul dat de Dumnezeu minţii.

Iată motivele pentru care spunem aşadar că acestea sunt percepute printr-o *simţire*. Adăugăm însă şi *intelectuală*, deoarece acestea sunt mai presus de simţirea naturală şi deoarece mintea le primeşte mai întâi; apoi, şi pentru înălţarea minţii noastre spre mintea primă, de care împărtăşindu-se după putinţă în chip dumnezeiesc şi ea, dar prin ea şi trupul unit cu ea, se fac ambele mai dumnezeieşti, arătând prin aceasta şi anticipând inundarea trupului de către Duh în veacul viitor. Căci nu ochii trupului, ci ai sufletului primesc puterea Duhului care vede acestea. Iată motivele pentru care numim această simţire intelectuală, deşi e supraintelectuală. Pe lângă aceasta însă, şi pentru a opri pe cei ce aud de ea să socotească drept acte materiale şi trupeşti aceste lucrări duhovniceşti şi negrăite. Lucrul acesta l-au păţit şi aceştia care, ascultând cu urechi profanatoare şi lipsite de sfinţenie şi judecând cu o cugetare ce nu ştie să creadă şi să se armonizeze cuvintelor Părinţilor, au interpretat necuviincios spusele celor evlavioşi; de aceea au călcat în picioare aceste spuse, iar pe cei ce li le-au descoperit i-au sfâşiat, nesocotind, sau chiar neînţelegând, pe marele Macarie, care zice: "Cele duhovniceşti nu pot fi pipăite de cei ce nu le pot experia; dar sufletului credincios îi ajută ca să

102. 4, 11.

le înțeleagă, comuniunea ce-o are cu Duhul Sfânt. Comorile cerești ale Duhului se descoperă numai celui ce le primește prin experiență; cel neinițiat însă nu poate înțelege nimic. Ascultă deci cu evlavie ce se spune despre ele, până ce te vei învrednici și tu, care acum le crezi, să le obții; atunci vei ști chiar din experiența ochilor sufletești de ce bunuri și taine se pot împărtăși sufletele creștinilor și aici"[103].

Auzind de ochii sufletului, care cunosc prin experiență comorile cerești, să nu crezi că e vorba de cugetare. Căci aceasta cugetă prin sine atât la cele sensibile, cât și la cele spirituale. Însă precum o cetate pe care n-ai văzut-o încă, dacă cugeți la ea, nu înseamnă că ai și fost acolo, tot așa e și cu Dumnezeu și cu cele dumnezeiești: nu cugetându-L și știindu-L teologic, Îl experiezi. Sau precum aurul, dacă nu-l posezi în chip sensibil, nu-l ai în mâini și nu-l vezi, chiar dacă ai avea în cugetare de zeci de mii de ori noțiunea lui, tot nu l-ai avea, nu l-ai vedea și nu l-ai poseda, la fel e și cu comorile divine: de le-ai cugeta de zeci de mii de ori, dacă nu le experiezi și nu le vezi cu ochii mintali și mai presus de cugetare, nu vezi, nu ai și nu posezi cu adevărat nimic din cele dumnezeiești[104].

Am numit mintali, sau intelectuali (νοεροὶ), acei ochi, deoarece lor le e dată puterea Duhului prin care se văd acestea, dar vederea aceea atotsfântă e mai presus de ochii mintali. De aceea n-a chemat Domnul nici măcar pe toți învățăceii la vederea negrăită și nevăzută cu puterea sensibilă, la vederea aceea duhovnicească de pe Tabor, ci numai pe cei mai de frunte. Marele Dionisie din Areopag spune că: "În veacul viitor apariția luminoasă, văzută, a Domnului ne va înconjura de strălucire ca pe învățăcei la Schimbarea la Față, iar de darul luminii Sale inteligibile și de unirea cea

103. PG 34, 920 C.
104. PG 34, 701 C.

mai presus de minte ne vom împărtăşi cu mintea nepătimaşă şi nematerială, imitând mai dumnezeieşte duhurile supracereşti"[105]. Aceasta nu înseamnă că strălucirea trupului slăvit al Aceluia o vom primi sensibil, în înţelesul că se poate primi prin simţuri, care nu percep prin puterea sufletului raţional; ci în înţelesul că o primim printr-un simţ care percepe prin această putere, singura aptă să primească puterea Duhului, cu ajutorul căreia se poate vedea lumina harului. Iar dacă nu se percepe prin asfel de simţuri, nici nu e propiu-zis sensibilă; aceasta o arată de altfel şi sfântul sus numit celor ce au minte, chiar în acel citat.

Căci dacă spune că vom străluci în această lumină în veacul viitor, unde nu e lipsă nici de lumină, nici de aer, nici de altceva din cele ale vieţii actuale, cum ne învaţă Scriptura de Dumnezeu inspirată, pentru că atunci "Dumnezeu va fi totul în toate"[106], cum zice Apostolul, evident că nu e vorba de lumina sensibilă. Dacă Dumnezeu ne va fi atunci totul, sigur că şi lumina aceea va fi dumnezeiască. Cum e atunci sensibilă, în sens propriu? Iar ceea ce adaugă Dionisie despre imitarea mai dumnezeiască a îngerilor – care poate avea trei înţelesuri – arată că şi îngerii percep acea lumină. Cum însă, dacă e sensibilă? Apoi, dacă e sensibilă, e văzută prin aer. Dar atunci n-o mai vede fiecare după măsura propriei virtuţi şi a curăţiei ce vine din ea, ci după măsura curăţiei aerului; de ultima, şi nu de prima deprinde vederea mai clară sau mai întunecată a ei. Şi chiar dacă vor străluci drepţii ca soarele, nu va depinde de faptele bune ale fiecăruia ca să arate unul mai strălucit şi altul mai întunecat, ci de curăţia aerului dimprejur. Apoi, ar putea fi văzute atât acum, cât şi atunci şi de ochii sensibili bunurile veacului viitor, pe care nu numai că ochiul nu le-a

105. PG 3, 592.
106. I Cor. 15, 28.

văzut şi urechea nu le-a auzit, dar nici la inima acelui om nu s-au suit, care porneşte spre cele necuprinse încărcat cu merindea cugetărilor? În sfârşit, cum de n-o pot vedea şi păcătoşii dacă e sensibilă? Nu cumva vor fi şi atunci spaţii despărţitoare, umbre şi conuri urmând acelor lumini, conjuncţii eliptice şi cicluri multiforme, aşa încât să fie lipsă şi de pedanta deşertăciune a astrologilor în viaţa contemplativă din veacul cel nesfârşit?

Dar cum se poate percepe printr-o simţire trupească o lumină care nu e propriu-zis sensibilă? Prin puterea Duhului atotputernic, prin care au văzut-o şi fruntaşii Apostolilor pe Tabor, iradiind nu numai din trupul ce purta în sine pe Fiul, ci şi din norul ce purta în sine pe Tatăl lui Hristos. De altfel şi trupul va fi atunci duhovnicesc, nu firesc, spune Apostolul, căci: "Se seamănă trup firesc, înviază trup duhovnicesc"[107]. Iar fiind duhovnicesc şi văzând duhovniceşte, va percepe în mod corespunzător strălucirea dumnezeiască. Precum, apoi, acum numai prin deducţie raţională ne dăm seama că avem un suflet intelectual, capabil să stea de sine, căci trupul acesta îngroşat, muritor şi vârtos ascunde, coboară, face corporal şi numai închipuit sufletul, motiv pentru care nu cunoaştem nici simţul intelectual din minte, tot aşa în viaţa fericită din veacul viitor, trupul se va ascunde cumva la fiii învierii, aceştia ajungând la starea îngerilor, cum zice Evanghelia lui Hristos[108]. Aşa de mult se va subţia trupul, încât nu va mai părea în general materie, nici nu va mai sta în calea lucrărilor mintale; mintea îl va birui cu totul. *Urmarea va fi că drepţii se vor putea împărtăşi chiar şi prin simţurile trupeşti de lumina dumnezeiască.* Dar ce vorbesc numai de afinitatea trupului de atunci cu natura mintală? Sfântul Maxim zice: "Sufletul devine dumnezeu, în-

107. I Cor. 15, 44.
108. Cf. Mt. 22, 30.

cetând prin participarea la harul dumnezeiesc toate mișcările sale mintale și sensibile și suspendând deodată cu aceasta toate lucrările naturale ale trupului, care se îndumnezeiește împreună cu sufletul, potrivit cu participarea lui la Dumnezeu; așa încât atunci numai Dumnezeu Se va arăta atât prin suflet, cât și prin trup, atributele naturale fiind covârșite de prisosința slavei".

Așadar, dacă pe de-o parte, cum am spus și la început, Dumnezeu e nevăzut pentru creaturi, dar Sieși Își este vizibil, iar, pe de altă parte, cel ce va vedea atunci nu numai prin sufletul nostru, ci, o minune!, și prin trup, este Dumnezeu, evident că atunci vom vedea clar și prin organele trupești lumina dumnezeiască și neapropiată. Iar ceea ce a arătat Hristos, negrăit, Apostolilor pe Tabor, este tocmai arvuna și pregustarea acelui mare dar ce ni-l va face Dumnezeu. Cum ar putea fi deci sensibilă raza Dumnezeirii, care e mai presus de orice rațiune și vedere? Ai înțeles că lumina ce iradia peste Apostoli pe Tabor nu era sensibilă, propriu-zis? Dacă cu toate acestea a fost văzută cu ochi sensibili lumina aceea dumnezeiască și mai presus de orice simțire – că a fost văzută recunosc și cei ce se împotrivesc acelor bărbați duhovnicești, fiind de acord în aceasta cu ei și cu noi –, dacă a fost așadar văzută cu ochi trupești, de ce n-ar putea fi văzută și cu ochi spirituali? Oare sufletul e ceva rău și nu se poate împreuna cu binele și nu-l poate simți? Aceasta n-a spus-o niciodată nici măcar cel mai îndrăzneț dintre învățătorii cei mincinoși. Sau e bun, dar îi e superior trupul? Căci nu înseamnă că sufletul e inferior trupului dacă trupul se poate împărtăși de lumina lui Dumnezeu și o poate percepe, iar sufletul nu? Și nu înseamnă că trupul acesta material și muritor e mai înrudit și mai apropiat de Dumnezeu decât sufletul, dacă sufletul vede pe Dumnezeu în lumină prin trup, prin mijlocirea trupului, și nu trupul prin suflet? Iar dacă Schimbarea la Față a Dom-

nului pe Tabor, fiind preludiul viitoarei arătări văzute a lui Dumnezeu, au privit-o Apostolii cu ochii trupului, de ce n-ar privi cei curaţi cu inima preludiul şi arvuna arătării lui Dumnezeu în minte, cu ochii sufletului?

Deoarece, apoi, Fiul lui Dumnezeu n-a unit numai ipostasul Său dumnezeiesc (o, neasemănată iubire de oameni!) cu natura noastră, luând trup însufleţit şi suflet raţional şi arătându-Se pe pământ şi petrecând între oameni, ci (o, minune!), dăruind cu prisosinţă, Se uneşte şi cu înseşi ipostasele omeneşti, petrecând în fiecare credincios prin împărtăşirea Duhului Său cel Sfânt, şi devine un trup cu noi şi ne face biserică a întregii Dumnezeiri – căci în Hristos locuieşte toată plenitudinea Dumnezeirii trupeşte[109]; deoarece aşa stă lucrul, cum nu va lumina cu strălucirea dumnezeiască a trupului Său care e în noi sufletele celor ce se împărtăşesc cu vrednicie de El, aşa cum a luminat pe Tabor chiar şi trupurile învăţăceilor? Căci atunci, nefiind încă amestecat cu trupurile noastre, trupul Lui, care are în sine izvorul luminii harului, lumina din afară pe cei vrednici dintre cei ce se apropiau, şi lumina pătrundea prin ochii sensibili la suflet; acum însă, fiind amestecat cu noi şi petrecând întru noi, evident că ne luminează sufletul din lăuntru.

Nu vom vedea apoi, cum stă scris, faţă către faţă pe Cel nevăzut, în veacul viitor[110]? Dacă da, cei curaţi la inimă, primind arvuna şi pregustarea Lui, văd şi acum prezentă în ei forma mintală şi nevăzută de simţuri. Căci mintea – fiind natură nematerială şi, aşa-zicând, lumină înrudită cu Lumina primă şi supremă ce Se împărtăşeşte tuturor şi rămâne desfăcută de toate, iar tensiunea ei integrală spre lumina cea adevărată îndemnând-o să privească întins spre Dumnezeu, prin rugăciunea nematerială, neîntreruptă şi curată,

109. Cf. Col. 2, 9.
110. Cf. I Cor. 13, 12.

ajungând astfel la starea îngerească şi fiind luminată de prima lumină în chip cuvenit îngerilor – devine prin împărtăşire ceea ce este arhetipul în baza calităţii lui de cauză, şi descoperă prin sine frumuseţea splendorii aceleia ascunse, atotluminoasa şi neapropiata strălucire pe care dumnezeiescul cântăreţ David simţind-o mintal în sine, descoperă plin de bucurie credincioşilor acest mare şi negrăit bun zicând: "Strălucirea lui Dumnezeu peste noi". Care însă, dintre cei ce, neexperiind şi nevăzând strălucirea lui Dumnezeu în ei, o caută prin distincţii, silogisme şi analize, şi nu cred cu inimă curată Părinţilor, va admite să audă că posedă vreun om strălucirea lui Dumnezeu?

Bine ne-a descoperit Ioan în Apocalipsă că cele ce sunt în piatra albă pe care o primeşte de la Dumnezeu cel ce va birui, nimeni nu le poate cunoaşte, fără numai cel ce o ia[111]. Nu numai că acela care nu are acea vedere nici n-o poate cunoaşte, ci, dacă nu ascultă cu credinţă de cei ce s-au învrednicit de ea, socoate că nici nu există în general, socotind vederea cea cu adevărat reală drept ireală; considerând-o nu ca una ce e mai presus de simţire şi de cunoaştere, ci ca neexistând deloc. Ba, dacă pe lângă neexperienţă şi necredinţă mai vine şi cu bârfeala pe buze, plin de cugete răutăcioase, îndrăznind totul şi dispreţuind cele mai venerabile lucruri, nu numai că va nega existenţa ei, ci va declara chiar fantezie diavolească strălucirea dumnezeiască, ceea ce spui că au pătit unii şi acum. Ultimul pretext al lor este că: "Dumnezeu e nevăzut, iar diavolul se poate preface în îngerul luminii". Ei nu-şi dau seama că adevărul există înaintea prefăcătoriei. Dacă diavolul, făţărind adevărul existent, face pe îngerul luminii, aceasta înseamnă că există cu adevărat îngerul luminii, îngerul bun. Dar ce lumină

111. Cf. 2, 17.

vestește acel înger, ca să fie înger al luminii, dacă nu pe a lui Dumnezeu, al Cărui înger și este? Așadar, Dumnezeu e lumină, și lumina aceasta o vestește îngerul lui Dumnezeu. Căci nu s-a spus că se preface în îngerul care e lumină, ci în îngerul[112] luminii.

Dacă îngerul rău ar fățări numai cunoștința și virtutea, s-ar putea deduce de aici că și luminarea ce ne vine de la Dumnezeu constă numai în cunoștință și virtute. Fiindcă însă acela provoacă și o lumină iluzorie, deosebită de virtute și de cunoștință, urmează că există o lumină spirituală cu adevărat dumnezeiască, deosebită de virtute și de cunoștință. Lumina cea iluzorie este însuși Cel-rău care, fiind întuneric, fățărește lumina. Iar lumina care luminează cu adevărat pe îngeri și pe oamenii asemenea îngerilor este Însuși Dumnezeu, Care, fiind cu adevărat lumină negrăită, Se arată ca lumină și face lumină pe cei curați la inimă. De aceea se și numește El lumină, nu numai ca Cel ce alungă neștiința, ci, cum spun sfinții Maxim și Grigorie Teologul, și ca Cel ce e strălucirea sufletelor. Că strălucirea aceasta nu e simplu cunoștință sau virtute, ci e dincolo de orice virtute și cunoștință omenească, afli limpede și de la Sfântul Nil, care zice: "Adunându-se mintea în sine nu mai privește nimic nici din cele sensibile, nici din cele raționale, ci numai duhuri pure și raze dumnezeiești izvorând pace și bucurie". Vezi că această vedere e deasupra oricărei fapte, virtuți sau cuget? Auzi pe cel care spunea mai înainte că mintea se vede pe sine asemenea culorii cerești[113], spunând acum că aceasta e luminată de strălucirea cerească? Ascultă și drumul pe care îl învață ca ducând spre acea fericită pătimire și vedere: "Rugăciunea, zice, cerând încordare, va afla rugăciune; spre ea trebuie să te silești cu mare trezvie. Căci cel

112. Înger înseamnă în grecește vestitor, ἄγγελος.
113. Nil, PG 79, 1221.

ce se roagă cu adevărat, angajându-şi mintea în rugăciunea dumnezeiască, acela e luminat de strălucirea lui Dumnezeu"[114]. Vrei să întrebi iarăşi pe dumnezeiescul Maxim? Ascultă ce zice: "Cel ce şi-a făcut inima curată nu va cunoaşte numai raţiunea lucrurilor inferioare şi care sunt după Dumnezeu, ci vede chiar pe Însuşi Dumnezeu"[115].

Unde sunt cei care afirmă că atât cunoaşterea lucrurilor, cât şi înălţarea spre Dumnezeu se fac prin înţelepciunea nebună a lumii? "Venind, zice Maxim, Dumnezeu în această inimă, face să se înscrie în ea, prin Duhul, semnele Sale, ca în nişte table mozaice"[116]. Unde sunt cei ce socotesc inima neputincioasă să primească pe Dumnezeu? Însuşi Pavel zice, înainte de toţi, că legea harului se primeşte nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii[117]. La fel zice Macarie: "Inima domneşte peste tot trupul. De aceea, când pune stăpânire pe inimă harul, el domneşte peste toate gândurile şi mădularele. Căci acolo sunt mintea şi toate cugetările sufletului. Acolo trebuie deci să vedem dacă a înscris harul legile Duhului"[118]. Dar să auzim iarăşi pe Maxim, cel care pentru curăţia lui a fost luminat şi în privinţa cunoştinţei şi în ceea ce-i mai presus de cunoştinţă: "Inimă curată, zice, este aceea care-I înfăţişează mintea lui Dumnezeu lipsită de orice formă (ἀνείδεον) şi gata să primească întipărirea semnelor Lui, prin care El Se face simţit"[119]. Unde sunt cei ce afirmă că Dumnezeu se poate cunoaşte numai prin cunoaşterea lucrurilor, necunoscând şi neadmiţând o vedere a Lui prin unire? Iată ce zice Dumnezeu prin oarecare purtător de Dumnezeu: "Nu învăţaţi de

114. PG 79, 1200.
115. PG 90, 1161.
116. *Ibidem*.
117. II Cor. 3, 3.
118. PG 34, 589.
119. PG 90, 1164.

la om, nici de pe scrisoare, ci din însăşi luminarea Mea şi din razele ca de soare ce le trimit în voi"[120]. Cum nu va fi deci mintea, cea lipsită de orice formă şi întipărită de semnele dumnezeieşti, mai presus de cunoştinţa lucrurilor?

Imprimarea semnelor dumnezeieşti şi negrăite ale Duhului se deosebeşte foarte mult şi de înălţarea cugetării spre Dumnezeu prin negare. Iar teologia e aşa de departe de vederea aceasta a lui Dumnezeu în lumină şi e atât de distanţată de contactul cu Dumnezeu, pe cât de deosebit este a vedea un lucru de a-l poseda. A zice ceva despre Dumnezeu şi a fi împreună cu Dumnezeu nu e acelaşi lucru. În primul caz e necesar cuvântul grăit; poate şi arta cuvântului, dacă nu vrea cineva numai să aibă, ci să şi folosească şi să împărtăşească cunoştinţa; ba chiar silogismele de tot felul, diferite mijloace de demonstaţie şi exemplele luate din lume, din vederea şi din auzirea cărora se cunosc aproximativ toate sau cea mai mare parte din lucrurile ce se petrec în lumea aceasta şi a căror cunoştinţă o câştigă şi înţelepţii veacului acesta, chiar dacă nu sunt curaţi cu viaţa şi cu sufletul. A dobândi însă pe Dumnezeu în noi şi a petrece în curăţie cu El, şi a ne amesteca cu lumina cea preacurată, pe cât poate firea omenească, e cu neputinţă dacă, pe lângă purificarea prin virtute, nu ieşim din noi sau, mai bine zis, nu ne ridicăm deasupra noastră; şi aceasta în aşa fel încât, părăsind tot ce e sensibil, împreună cu simţirea, şi înălţându-ne deasupra cugetărilor, a gândurilor şi a cunoaşterii ce vine din acestea, ne cufundăm întregi în lucrarea nematerială şi mintală a rugăciunii. Astfel intrăm în neştiinţa cea mai presus de cunoştinţă şi ne umplem în ea de splendoarea atotstrălucită a Duhului, ajungând să privim nevăzut bunurile lumii nemuritoare.

120. Sfântul Ioan Scărarul, PG 88, 989 A.

Observi ce jos au rămas cele ce țin de filosofia mult trâmbițată a raționamentelor, care își ia începuturile din senzație și a cărei țintă, pentru toate ramurile, e cunoștința – o cunoștință nu aflată prin curăție și nu curățitoare de patimi? Începutul vederii duhovnicești este însă binele dobândit prin curăția vieții, și cunoștința adevărată și autentică a lucrurilor, ca una ce nu vine din științe, ci din curăție, și e singură în stare să deosebească ce e cu adevărat bun și folositor și ce nu; iar ținta ei este arvuna veacului viitor, neștiința mai presus de cunoștință și cunoștința mai presus de înțelegere, împărtășirea ascunsă de Cel ascuns și privirea negrăită a Lui, vederea și gustarea luminii veșnice. Că lumina aceasta este lumina veacului viitor și, ca atare, cea care s-a răspândit peste învățăcei la Schimbarea la față a lui Hristos și că ea luminează și acum mintea curățită prin virtute și rugăciune, aceasta o vei ști dacă vei asculta cuminte pe Dionisie Areopagitul, care spune clar că trupurile sfinților vor fi împodobite și vor străluci în veacul viitor în lumina lui Hristos arătată pe Tabor[121]. Iar Macarie cel Mare zice: "Sufletul unindu-se cu lumina chipului ceresc dobândește și acum cunoștința tainelor, în ipostas; în ziua cea mare a învierii însă, va fi luminat și trupul de același chip ceresc al slavei"[122]. A spus în ipostas, ca să nu creadă cineva că luminarea aceasta se face prin cunoștință și cugetări. De altfel omul duhovnicesc constă din trei părți: din harul Duhului ceresc, din suflet rațional și din trup pământesc.

Dar ascultă-l iarăși tot pe el: "Chipul de formă dumnezeiască al Duhului imprimat acum, așa zicând, în lăuntru, va da atunci și trupului văzut, din afară, o formă dumnezeiască și cerească"[123]. Sau: "Împăcându-Se Dumnezeu cu

121. PG 3, 592.
122. PG 34, 957 C.
123. PG 34, 957 D.

omenirea, repune sufletul cu adevărat credincios, până ce este încă în trup, în posesia fericită a luminilor cereşti şi dă iarăşi, prin lumina dumnezeiască a harului, vedere simţurilor mintale; iar la sfârşit însuşi trupul îl îmbracă în slavă"[124]. Şi iarăşi: "Bunurile şi tainele de care se pot împărtăşi aici sufletele creştinilor se descoperă numai celui ce le primeşte prin experienţă, ochilor sufletului; la înviere însă, va fi dat şi trupului să se bucure de ele, să le vadă şi oarecum să le aibă, căci atunci şi el va deveni duh"[125].

Oare nu reiese din acestea clar că lumina văzută de Apostoli pe Tabor, cea care se vede în sufletele curăţite, şi ipostasul bunurilor viitoare, e una şi aceeaşi lumină dumnezeiască? Doar de aceea a numit şi Vasile cel Mare lumina de la Schimbarea la faţă a Domnului pe Tabor, preludiu al slavei lui Hristos de la a doua venire. Tot el zice în alt loc: "Puterea dumnezeiască a Domnului a străbătut la suprafaţă prin trupul Său, luat dintru noi, ca o lumină dumnezeiască printr-o pieliţă transparentă, luminând celor ce aveau ochii inimii curăţiţi". Lumina aceasta oare nu e aceea care, luminând mai strălucitor pe Tabor, ca să poată fi cuprinsă şi de ochii trupului, a fost văzută odinioară cu inima de toţi cei ce erau curaţi la inimă, trupul preaslăvit al Domnului iradiind cutremurător lumină ca dintr-un disc şi scăldând inima lor în strălucire? De ne-am învrednici şi noi ca aceia să privim cu faţa descoperită ca într-o oglindă slava Domnului! De dorinţa aceasta frumoasă a sfântului amintit[126] să ne alipim şi noi, cei credincioşi, cu aceeaşi dorinţă.

Dar atunci, Lumina cea mare venind la noi în trup, S-a arătat celor curăţiţi, strălucind din trupul Său. Dacă vrei să afli cum se arată acum celor curăţiţi şi cum poate fi văzută,

124. PG 34, 960 A.
125. *Ibidem.*
126. Sfântul Macarie Egipteanul.

învață de la cei ce o văd. De la aceia am aflat și eu și, aflând, "am crezut, iar de aceea am grăit", ca să zic precum David. Ba, ar trebui să adaug și cuvântul Apostolului: "și noi credem, de aceea și vorbim".

Cel ce se leapădă de dobândirea avuțiilor, de mărirea oamenilor și de plăcerea trupului, pentru viața evanghelică, și întărește această lepădare prin supunerea sub cei înaintați în viața după Hristos, vede în sine arzând mai puternic dragostea cea nepătimașă, sfântă și dumnezeiască; acela dorește în chip suprafiresc pe Dumnezeu și unirea supralumească cu El.

Stăpânit în întregime de această dragoste, începe să-și vegheze și să-și cerceteze lucrările trupești și puterile sufletești, să vadă dacă ar putea să ajungă prin vreuna la unirea cu Dumnezeu. Pe cele dintâi le vede sau află de la cei cu experiență că sunt cu totul iraționale; dintre cele de-al doilea, pe unele le vede că, deși lucrează cu mintea, se ridică puțin peste cele sensibile; iar imaginația și cugetarea, deși sunt puteri mintale, vede că sunt încă stăpânite de impresiile sensibile, adică de fantezie, apoi că se realizează prin duhul sufletesc (psihic) ca organ. Și atunci, cugetând înțelepțește la ceea ce a spus Apostolul, că "omul firesc nu primește cele ce sunt ale Duhului"[127], caută o viață mai presus de acestea, cu adevărat mintală (νοερὰν) și neamestecată cu cele de jos.

Aceasta o face îndemnat și de înțeleptul în cele dumnezeiești Nil, care zice: "Chiar dacă se ridică mintea deasupra vederii trupești, tot nu privește încă locul lui Dumnezeu; ea poate că este încă la cunoașterea noțiunilor, după diferite aspecte"[128]; sau: "Chiar atunci când mintea este preocupată de noțiuni pure, tot e departe de Dum-

127. I Cor. 2, 14.
128. PG 79, 1180 A.

nezeu"[129]. Iar de la marele Dionisie și de la Maxim va învăța că "mintea are pe de-o parte puterea de-a cugeta, prin care vede cele inteligibile, pe de alta, unirea ce întrece natura minții, prin care se unește cu cele ce sunt mai presus de ea"[130]. Și aceasta o caută ce-i mai adânc în noi: ființa cea singură desăvârșită, una și neamestecată cu ceva din ale noastre. Ființa care, fiind forma formelor, determină și unifică dezvoltările mintale pe care se bazează siguranța științelor și care se mișcă prin concentrare și destindere, ca reptilele. Căci deși mintea noastră coboară la viața multilaterală prin aceste dezvoltări, mânându-și lucrările spre toate, totuși dispune și de-o operație mai înaltă, prin care lucrează ea însăși și în sine, ca una ce poate rămâne și în sine după ce se împarte în planul multilateral, divers și agățător al vieții; așa cum și călărețul dispune de-o anumită putere cu mult mai înaltă decât aceea de-a conduce calul, și aceasta nu numai după ce se coboară de pe cal, ci și pe cal și în trăsură fiind ar putea-o activa în sine dacă nu s-ar dedica de bună voie cu totul conducerii calului. Deci și mintea, dacă nu s-ar ațînti întreagă spre cele de jos, ar putea activa și printr-o lucrare mai mare și mai înaltă, deși cu mult mai greu decât călărețul, fiind împletită prin natura ei cu timpul și fiind târâtă în cunoștințele de formă trupească și în relațile multilaterale și greu de înlăturat din această viață. Dedicându-se mintea lucrării din sine, care este întoarcerea spre sine, luarea-aminte la sine, iar prin această lucrare depășindu-se pe sine, se întâlnește cu Dumnezeu.

Iată motivul pentru care cel ce dorește unirea cu Dumnezeu părăsește viața păcătoasă și o alege pe cea monahală și singuratică, voind mai bine să petreacă în tainele isihiei, nelucrând cele ale lumii și netulburându-se de griji, liber de

129. PG 79, 1177 C.
130. PG 3, 865 D; PG 90, 1376 C.

orice legătură. În acelaşi fel de viaţă desfăcându-şi sufletul, pe cât posibil, de orice legături necurate, îşi dedică mintea rugăciunii neîntrerupte către Dumnezeu, prin care devenind întreg al Său, află un urcuş nou şi negrăit spre ceruri: întunericul nepătruns al tăcerii tainic ascunse, cum ar zice cineva. Cufundându-şi mintea cu o plăcere negrăită în această noapte adâncă, plină de-o linişte curată, deplină şi dulce, de-o adevărată netulburare şi tăcere, se înalţă în zbor peste toate creaturile. În felul acesta ieşind cu totul din sine şi devenind întreg al lui Dumnezeu, vede o lumină dumnezeiască, inaccesibilă simţului, pentru că e simţ, dar vedere scumpă şi sfântă sufletelor şi minţilor curate; vedere fără de care n-ar putea vedea mintea, unită cu cele de deasupra ei, numai prin faptul că are simţul mintal, aşa precum nici ochiul trupului n-ar putea vedea fără o lumină sensibilă.

Deci mintea noastră iese afară din sine şi aşa se uneşte cu Dumnezeu, devenită mai presus de sine. Iar Dumnezeu încă iese din Sine şi Se uneşte aşa cu mintea noastră, dar El Se coboară. Ca mânat de dragoste şi de iubire şi de prisosinţa bunătăţii iese – nepărăsindu-Şi adâncul din Sine – din transcendenţa Sa şi Se uneşte cu noi prin unirea cea mai presus de minte. Dar că nu Se uneşte numai cu noi, ci şi cu îngerii cereşti, tot prin coborâre, ne-o spune iarăşi Macarie cel Mare: "Pentru iubirea Sa de oameni cea nemărginită, Se micşorează Cel mare şi suprafiresc, ca să Se poată amesteca cu făpturile Lui mintale, cu sufletele sfinţilor şi cu îngerii adică, spre a se împărtăşi şi ele de viaţa nemuritoare prin dumnezeirea Lui"[131]. Şi cum nu S-ar coborî Cel ce S-a coborât până la trup, şi încă trup al morţii şi moarte a crucii[132], ca să înlăture acoperământul întunericului aşezat peste suflet în urma căderii şi să dea din lumina Sa, cum zice acelaşi sfânt în textul citat la început[133].

131. PG 34, 893 C, 480 A.
132. Cf. Filip. 2, 8.
133. PG 34, 956.

Temeţi-vă, deci, cei ce nu credeţi şi atrageţi şi pe alţii la necredinţă; orbilor, care vreţi să conduceţi pe orbi; cei ce vă depărtaţi de Dumnezeu şi trageţi după voi şi pe alţii; cei ce, pentru că nu vedeţi lumina, declaraţi că Dumnezeu nu e lumină; cei ce nu numai că vă întoarceţi privirile de la lumină şi le îndreptaţi spre întuneric, ci numiţi însăşi lumina întuneric şi faceţi deşartă coborârea lui Dumnezeu, cât vă priveşte pe voi. N-aţi pătimi aceasta dacă aţi crede cuvintele Părinţilor. Căci cei ce ascultă de ei arată multă evlavie nu numai faţă de harismele mai presus de fire, ci şi faţă de cele ce par a fi îndoielnice. "Există, zice Sfântul Marcu, un har neştiut de cel care nu l-a experimentat; el nu trebuie nici anatematizat, de teama adevărului, nici primit, de teama înşelării"[134].

Vezi că există un har adevărat, altul decât adevărul dogmelor? Căci ce e îndoielnic din adevărul dogmelor? Există deci un har eficace, care lucrează mai presus de cunoştinţă, şi nu e evlavios lucru să declari eroare un har neprobat încă. De aceea dumnezeiescul Nil ne îndeamnă ca în astfel de cazuri să rugăm pe Dumnezeu să ne descopere adevărul: "Roagă-te, zice, atunci stăruitor ca, dacă vederea este de la Dumnezeu, să te lumineze El însuşi, iar de nu, mai bine să alunge rătăcirea de la tine"[135].

De altfel Părinţii n-au putut răbda să nu ne spună şi care sunt semnele înşelării şi care ale adevărului: "Înşelarea, chiar de-ar făţări adevărul şi ar îmbrăca forme luminoase, nu va putea produce o lucrare bună, ca de pildă: ura lumii, dispreţul măririi de la oameni, dorinţa după cele cereşti, încetarea cugetărilor, liniştea duhovnicească, bucuria, pacea, smerenia, încetarea plăcerilor şi a patimilor, buna dispoziţie sufletească; pentru că toate acestea sunt roadele harului, cărora se opun cu totul cele ale înşelării". Ba, unii cu multă

134. PG 65, 933.
135. PG 79, 1188 C.

experiență au descris chiar și însușirile vederii mintale, ca să se poată lămuri omul încă înainte de a vedea roadele. "Vei cunoaște, zice, din lucrările sale lumina mintală ce luminează în sufletul tău, de e de la Dumnezeu sau de la Satana; ca să nu ții nici pe Cel ce alungă înșelăciunea de înșelător, nici înșelăciunea drept adevăr". Dar nici lumina cea neînșelătoare nu hărăzește neschimbabilitatea în veacul acesta. Cine o spune aceasta face parte dintre lupi, cum a zis careva dintre Părinți.

Observi cât de departe sunt de adevăr aceia care declară pe cei plini de har rătăciți, din pricina unor lipsuri omenești. Ei n-aud cuvântul Scărarului, care zice: "Nu e omenesc, ci îngeresc a nu fi târât pe nesimțite spre păcat"[136]; sau: "Unii se smeresc pe ei înșiși din pricina lipsurilor ce le au și dobândesc izvorul harismelor chiar din pricina greșelilor lor"[137]. Se cere oamenilor lipsa de patimi, dar nu cea îngerească, ci cea omenească, pe care, cum zice același sfânt, "o vei cunoaște fără să te înșeli că este în tine, când vei fi în bogăția luminii negrăite și în dragostea nespusă a rugăciunii"[138]. Sau, cum zice în altă parte: "Lumina dumnezeiască o vede singur sufletul eliberat de preocupări; cunoștința dogmelor dumnezeiești însă câți n-o văd din cei cu preocupări?". Sau: "Cei slabi la suflet cunosc din altele când îi cercetează Domnul; cei desăvârșiți însă, din prezența Duhului"[139]. Sau: "Celor începători știrea că sunt după Dumnezeu le-o dau pașii lor, care sunt roadele smereniei; celor din stadiul de mijloc, încetarea luptelor; iar celor desăvârșiți, vederea și prisosința luminii dumnezeiești"[140].

Dacă, deci, lumina aceasta nu e spirituală și dătătoare de cunoștință, cum zic Părinții, ci simplu cunoștință, iar pri-

136. PG 88, 1000 C.
137. PG 88, 996 D.
138. PG 38, 996 A.
139. PG 88, 1033 D.
140. PG 88, 1033 B.

sosința ei este semn de desăvârșire, atunci viața lui Solomon, ca să nu spun că și a acelora dintre elini care sunt admirați pentru înțelepciunea lor, e mai desăvârșită și mai plăcută lui Dumnezeu decât a tuturor sfinților. Fiindcă, apoi, și unora dintre începători le luminează câteodată această lumină, dar mai obscur, precum, invers, și la cei desăvârșiți se manifestă roadele smereniei, dar altfel decât la începători, de aceea adaugă tot același: "Cele mici, la cei desăvârșiți, nu sunt mici; iar cele mari, la cei mici, nu sunt, cu orice preț, desăvârșite"[141]. Că și începătorilor li se arată, din iubirea de oameni, harul dumnezeiesc, afli clar dacă asculți pe minunatul Diadoh: "Harul, zice acesta, obișnuiește la început să scalde sufletul în lumină proprie, puternic simțită; iar pe la mijlocul luptelor produce în chip neștiut roade"[142]. "Căci Duhul Sfânt, după grăitorul în Duh Nil, împreună pătimind de slăbiciunea noastră, vine la noi chiar când suntem necurățiți; și de află numai mintea rugându-I-se iubitoare, intră în ea și alungă toată mulțimea de cugetări și gânduri ce o înconjoară"[143]. Iar Sfântul Macarie zice: "Dumnezeu fiind bun, ascultă cu multă iubire de oameni cererile celor ce se roagă. Cel ce se silește spre rugăciune, chiar de nu arată față de celelalte virtuți aceeași râvnă, totuși e cercetat uneori de harul dumnezeiesc, de la care primește darul rugăciunii potrivit cu cererea lui către Dumnezeu. De celelalte bunuri însă rămâne lipsit. Trebuie deci să nu fie nepăsător față de celelalte, ci să-și facă inima, care se opune sforțărilor și silințelor, supusă și ascultătoare lui Dumnezeu, spre a tinde și a câștiga toată virtutea. În felul acesta va crește și harisma rugăciunii, dăruită de Duhul, adăugându-și smerenia și iubirea nemincinoasă și adevărată și toată mulțimea virtuților pe care a cerut-o, deodată"[144].

141. *Ibidem.*
142. PG 65, 1191 D.
143. PG 79, 1180 C.
144. PG 34, 952 C.

Vezi cum sunt sfaturile Părinţilor? Adaugă să clădească ce mai trebuie. Nu dărâmă temeliile pe motiv că nu sunt încă ridicate zidurile, nici nu surpă zidurile pe motiv că nu e aşezat încă acoperişul. Doar ştie fiecare dintre cei care experiază că Împărăţia cerurilor semănată în noi e ca un grăunte de muştar, care e mai mic decât toate seminţele, dar creşte atât de mare şi copleşeşte atât de mult toate puterile sufletului, încât serveşte de adăpost plăcut şi păsărilor cerului. Dar aceştia de care vorbeşti, voind să judece fără să discearnă, sunt împiedicaţi de neexperienţa lor, chiar de-ar vrea să spună ceva folositor fraţilor. Însuşindu-şi fără ruşine dreptul de judecată al lui Dumnezeu, pe unul îl declară vrednic de har, pe altul nu, după cum li se pare lor. Ar trebui să ştie că singur Dumnezeu are să judece cine e vrednic de harul Său. Dacă învredniceşte El pe careva, "cine eşti tu, ca să judeci pe sluga altuia?"[145], cum zice Apostolul.

Dar noi, întorcându-ne de unde am pornit şi mai adăugând puţine cuvinte, să punem capăt acestui cuvânt întins prea mult.

Cel ce nu crede taina aceasta mare a harului celui nou şi nu caută spre nădejdea îndumnezeirii nu va putea dispreţui plăcerea cărnii, a banilor, a avuţiei şi mărirea de la oameni. Sau chiar de-ar putea-o face pentru scurtă durată, îl cucereşte mândria că a atins desăvârşirea, prin care e târât iarăşi în rândul celor necurăţiţi. Cel ce caută însă spre ea, chiar de-ar dobândi tot lucrul bun, având mereu înaintea privirii sale desăvârşirea care trece peste orice margini şi care nu poate fi niciodată încheiată, nu se socoteşte să fi săvârşit încă ceva şi se face tot mai smerit; gândindu-se pe de-o parte la înălţimea sfinţilor care au fost mai înainte de el, pe de alta, la prisosinţa nesfârşită a iubirii de oameni a lui Dumnezeu, strigă, plângând, cu Isaia: "Vai mie, că necurat fiind şi buze necurate având, am văzut cu ochii mei pe

145. Rom. 14, 4.

Domnul Savaot"[146]. Iar plânsul acesta înmulţeşte curăţia, căreia Domnul harului îi dăruieşte mângâierea şi luminarea Sa. De aceea zice Ioan, cel ce învaţă din experienţă: "Abisul durerii a văzut mângâierea; iar curăţia inimii a primit luminarea"[147]. Această luminare o poate primi deci numai inima curată; toate cele ce se spun însă şi se cunosc despre Dumnezeu le primeşte şi inima necurată.

E clar, prin urmare, că această luminare este mai presus de raţiune şi de cunoştinţă. Chiar de-o numeşte cineva şi înţelegere, ca una ce e dată prin minte de Duhul Sfânt, totuşi se gândeşte la altfel de înţelegere, la ceva duhovnicesc, ce nu încape nici chiar în inimile credincioşilor dacă nu se curăţesc prin fapte. De aceea Însuşi Cel ce e văzut şi dă putinţa de-a vedea, adică Dumnezeu, Lumina inimii curate, zice: "Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"[148]. Cum sunt deci aceştia de aceea fericiţi, dacă vederea de care e vorba este cunoştinţa pe care o avem şi noi, cei necurăţiţi? Bine a zis, aşadar, acela care a fost luminat şi a descris această luminare, că: "Luminarea nu este cunoştinţă, ea e lucrare negrăită, văzută nevăzut, nu sensibil, şi înţeleasă neştiut, nu raţional"[149].

S-ar mai putea adăuga şi altele. Dar mă tem să nu fie şi acestea de prisos. Căci, cum spune acelaşi sfânt: "Cel ce vrea să descrie cu cuvinte simţirea şi lucrarea luminării dumnezeieşti, celor ce n-au gustat-o, e asemenea celui ce vrea să descrie cu cuvinte dulceaţa mierii, celor ce n-au gustat-o". Către tine însă am scris aceste cuvinte ca să cunoşti sigur adevărul; iar pe noi să ne ştii de acord cu spusele Părinţilor, dintre care pe unele le-am amintit, iar pe celelalte le adăugăm mai jos, cu îndemnul să le citeşti.

146. Is. 6, 5.
147. Ioan Scărarul, PG 88, 813.
148. Mt. 5, 8.
149. Ioan Scărarul, *op. cit.*

APOLOGIE MAI EXTINSĂ

în care se arată că numind sfinții darul îndumnezeitor al Duhului, pe care îl depășește Dumnezeu după ființă, nu numai îndumnezeire nefăcută, ci și dumnezeire, prin aceasta nu afirmă doi dumnezei. Sau despre lucrările dumnezeiești și despre împărtășirea de ele[1].

Cine e împins de nebunie până la atâta îndrăzneală încât să se opună cuvintelor Sfinților Părinți, acela e departe de teologia sigură a creștinilor. Și evident că dacă el nu venerează și nu admiră învățătura acelora, nu vom lăuda nici noi ideile lui. Căci prin ce se va dovedi demn de credință dacă el nu-i socotește pe sfinți demni de credință? Iar dacă vrea să-și potrivească cuvintele după adevărul propovăduit de Părinți, socotit ca măsura cea dreaptă și neabătută, atunci și noi lăsându-ne conduși, cu ajutorul lui Dumnezeu, de el și orientându-ne după măsura lui neschimbabilă, vom destrăma ceea ce s-a scris împotriva noastră și vom rechema la acest adevăr pe cei ce ne acuză în deșert, care cad în multe privințe de la calea cea dreaptă,

Învățătura despre Dumnezeu unele ni le predă despre El în mod unit, altele în mod distinct. Și nici cele unite nu e permis a le deosebi, nici cele deosebite a le confunda. Iar cel ce opune pe unele din acestea celorlalte și încearcă să desființeze unele prin altele, și celor ce cred corect că Dumnezeu este Unul le opune această deosebire, iar celor ce văd cele deosebite în Dumnezeu le opune unitatea și neîmpărțirea Lui, închipuindu-și astfel că îi dovedește ca poli-

1. Vezi p. 175, nota 53, a acestei cărți.

teişti, acela să ştie că se foloseşte de cele spuse de Duhul, contra Duhului, cum se foloseau învăţaţii elini de creaţie împotriva Creatorului. Şi să mai ştie că, fiind mai ignorant decât oricine, după cuvântul Apostolului, nu înţelege nici măcar că la Dumnezeu negaţiile nu sunt opuse afirmaţiilor. El e şi existent şi neexistent, şi pretutindeni şi nicăieri, şi cu multe nume şi fără nume, şi veşnic în mişcare şi nemişcat, scurt vorbind, e toate şi nimic din toate. Căci cele ce apar ca opuse şi foarte străine întreolaltă, ca refuzând orice împreunare, la Dumnezeu se împacă şi se împreună, fiind la fel de adevărate.

Astfel dumnezeiescul este şi nu este unul. Putem afirma evlavios ambele lucruri. E şi una şi alta în multe şi diferite chipuri. Nu este unul, pentru că depăşeşte unitatea, fiind mai presus de unul şi determinând pe unul. Nu este apoi unul, pentru că e aşa-zicând împărţit: Dumnezeu cel unul se împarte în trei ipostasuri desăvârşite; căci Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt sunt Persoane deosebite ale Dumnezeirii celei una, neavând loc nici o substituire a uneia prin alta şi nici o confuzie întreolaltă. Pe lângă aceasta, mai e la Dumnezeu o deosebire: existenţa lui Iisus cea după noi, deplină şi neschimbată[2]. Apoi Dumnezeu cel unul, închinat în trei ipostasuri şi o singură fiinţă, se împarte fără părţi şi fără împărţeală şi în diferite lucrări (forţe lucrătoare). "Se înmulţeşte Dumnezeu, zice dumnezeiescul Maxim, prin voinţa referitoare la fiecare lucru, de-a produce existenţele, multiplicându-le prin emanaţiile providenţiale". Iar după Apostol, "Unuia prin Duhul se dă cuvântul înţelepciunii, iar altuia, cuvântul cunoştinţei, întru acelaşi Duh. Şi unuia credinţa, iar altuia, harismele tămăduirilor, întru acelaşi Duh" (I Cor. 12, 8-9). Dar deşi, după Dionisie cel Mare, deosebire dumnezeiască este şi emanaţia sau lucrarea făcătoare de bine,

2. Dionisie Areopagitul, PG 3, 639 C.

unitatea dumnezeiască înmulţindu-se în mod supraunitar prin bunătate, totuşi, pe lângă toată această deosebire dumnezeiască, dăruirile, puterile de viaţă dătătoare şi cele de înţelepciune făcătoare sunt unite[3].

Iar cum spune tot Dionisie: "omeneasca lucrare dumnezeiască a lui Iisus se deosebeşte şi de emanaţia aceasta de bine făcătoare, căci la faptele Sale Tatăl şi Duhul n-au participat decât doar în măsura în care Dumnezeu lucrează la toate, pe temeiul bunăvoinţei şi iubirii Sale de oameni"[4].

Dacă deci ne silim şi noi, cu marele Dionisie, să şi unim cele dumnezeieşti şi să le şi distingem în cuvintele noastre, aşa cum de fapt se şi unesc şi se şi disting acelea[5], trebuie să mărturisim că altceva e fiinţa, şi altceva ipostasul sau persoana, la Dumnezeu, deşi Unul este Dumnezeu cel închinat într-o singură fiinţă şi în trei ipostasuri. *La fel, altceva e fiinţa, şi altceva emanaţia sau lucrarea sau voinţa, la Dumnezeu, deşi Unul este Dumnezeu lucrător şi voitor;* dar precum când Îl numeşti voitor, Îl arăţi că are voinţă, tot astfel, numindu-L lucrător, indici ca având lucrare. Şi dacă zice cineva că cel lucrător n-are lucrare, e clar că-l socoteşte nelucrător, dând cuvântului *lucrător* un nume golit de sens. Căci e cu neputinţă să lucreze lipsit de puterea naturală lucrătoare, precum e cu neputinţă să existe fără fiinţă şi natură.

Precum deci când auzim pe Fiul că zice: "Eu şi Tatăl una suntem", nu amestecăm ipostasurile, ci ne gândim la unitatea fiinţei şi la faptul că Fiul nu părăseşte sânul părintesc – ştim doar că Una este fiinţa cea mai înainte de veacuri, sfântă şi închinată de toţi, şi că Dumnezeu e după fiinţă monadă neîmpărţită, iar după ipostasuri Treime –, tot aşa,

3. PG 3, 644 A.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

când zicem că ființa și lucrarea lui Dumnezeu sunt una, nu desființăm emanația dumnezeiască, nici nu facem natura lucrătoare, lucrare, nici nu le dizolvăm una într-alta; căci deși în natura simplă și necorporală dumnezeiască și ființa și lucrarea sunt de același caracter, totuși își are fiecare notele sale nealterate, proprii ei, și una rămâne ființă, iar cealaltă lucrare. Fiul încă are același caracter cu Tatăl, pentru că orice naștere face pe cel născut la fel cu născătorul, dar rămâne Fiu, netransformându-Se, din cauza identității și a aceluiași caracter după ființă, în Tată. Ba, cine cugetă drept n-ar primi aici nici termenul de caracter, ci numai numirile (de Tată și Fiu, *n. tr.*), căci divinul după ființă este nedeterminabil. Întrucât și ființa și lucrarea se deosebesc în oarecare fel, ele iarăși nu sunt de același caracter. Simplitatea lui Dumnezeu nu se alterează însă pentru aceasta. Așa scrie undeva și Vasile cel Mare. Iar înțeleptul în cele dumnezeiești Chiril zice limpede: "De ființa dumnezeiască ține să nască, de lucrare, să creeze". Natura și lucrarea nu sunt același lucru. Dacă însă uneori spunem că sunt același lucru, nu o spunem fiindcă ar fi totuna ceea ce indică cele două nume, ci, pe lângă faptul că au același caracter divin (τὸν αὐτὸν λόγον), cum s-a spus, și din pricină că lucrarea este în chip suprafiresc inepuizabilă și necuprinsă, calitate pe care o are numai Dumnezeu, El singur fiind în chip negrăit veșnic lucrător, fără schimbare. Așadar, nu în sensul că lucrarea e ființă și nu *din* ființă, ci pentru că Dumnezeu, avându-le toate concentrat și unitar, le lucrează pe toate fără să Se împartă și fiind întreg strâns în Sine și nepărăsindu-Se pe Sine niciodată prin emanarea spre fiecare, e întreg și unul în toate, ca cel neîmpărțit în cele împărțite.

Dacă știința și mintea sunt același lucru, deși mintea există virtual mai înainte, iar mai pe urmă devine lucrare și are ca ceva dobândit puterea de-a cunoaște cu certitudine și adevărat, cu cât mai mult va fi aceasta la Dumnezeu, la

Care nu e nimic recent, neadăugându-se şi nepierind nimic niciodată?

Mintea este deci identică cu ştiinţa, dar ştiute sunt multe, fiind multe lucruri cunoscute, iar mintea e una, stăpânind toate cunoştinţele şi fiind însăşi cauza fiecăreia din ele, şi nu viceversa. Prin ştiinţă apoi mintea învăţaţilor se împărtăşeşte celor ce învaţă de la ei. După fiinţă însă, ea e neîmpărtăşibilă şi netransmisibilă. Vezi cum se deosebesc? Iar dacă ştiinţa şi mintea şi sunt,şi nu sunt una, cum nu vor fi la Dumnezeu fiinţa şi lucrarea şi identice, şi neidentice? Mai ales că la El nici cele contradictorii nu se luptă întreolaltă, cum spun Părinţii. Că acestea sunt unul şi acelaşi lucru la Dumnezeu, o recunosc şi vrăjmaşii noştri. Sau, mai bine zis, n-o recunosc nici aceasta corect. Căci unii spun că fiinţa şi lucrarea dumnezeiască sunt una în sensul că numirile acestea au acelaşi înţeles, ca să nu fie mulţi dumnezei sau unul compus din diferite părţi, oricum ar fi ele. Dar nu poate fi ceva compus cu propria sa lucrare, aşa cum raza nu e compusă pentru că luminează. Folosind aceştia două numiri cu un singur înţeles, înşală pe cei ce-i ascultă, lăsându-i să creadă că admit la Dumnezeu şi fiinţă şi lucrare, pe când, în realitate, nu cugetă pe acelaşi Dumnezeu ca fiind şi una şi alta, ci Îl indică prin mai multe numiri ca fiind cu totul tot una. După cugetările lor, Dumnezeu este fiinţă nelucrătoare (οὐσία ἀνενέργητος), sau lucrare fără fiinţă (ἐνέργεια ἀνούσιος), şi aceasta nu în sensul că Dumnezeu depăşeşte aceste categorii, ci că e lipsit de ele. Căci dacă fiinţa şi lucrarea sunt cu totul nedeosebite, una din aceste numiri trebuie să fie vorbă goală, neavând o semnificaţie proprie. Şi aceştia le folosesc când vorbesc de Dumnezeu ca Sabelie. Precum acela vorbea de o fiinţă cu trei nume, reducând ipostasurile la fiinţă, la fel aceştia propovăduiesc o fiinţă cu două nume, confundând cu ea lucră-

rile naturale. Mai bine zis, fac din cuvântul *lucrare* vorbă goală, referind-o la natura dumnezeiască fără vreun înțeles propriu. De aceea și recunosc ei lui Dumnezeu numai o singură lucrare și putere necreată, ca fiind identică și nedeosebită de ființa lui Dumnezeu; pe celelalte le reduc la rangul de făptură.

Noi însă am învățat de la Părinți că toate lucrările lui Dumnezeu sunt necreate. Bine înțeles dacă nu numește cineva și rezultatul lucrării (τὸ ἐνέργυμα), efectul ei, tot lucrare. Când atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare, o înțelegem pe cea care le cuprinde pe toate unitar. Cum zic Părinții: precum soarele prin aceeași rază și luminează și încălzește și înviorează și crește și face să rodească, la fel Dumnezeu, printr-o singură lucrare, le lucrează pe toate. Precum deci, vorbind de soare, dacă vei aminti de lucrarea care le cuprinde pe toate, pe toate le vei înțelege, iar dacă le vei aminti pe toate, o înțelegi pe acea una, tot așa e și la Dumnezeu. De aceea vei afla aceeași lucrare dumnezeiască și necreată amintită uneori la singular, alteori la plural. "Trupul Domnului, se zice, a îmbogățit lucrările dumnezeiești, prin unirea neamestecată cu Cuvântul, Care Și-a arătat prin el lucrarea proprie". Vezi că aceeași este și una, și multe? Cum s-ar deosebi deci în create și necreate?

Noi înțelegem că ființa și lucrarea sunt una nu reducându-le la un același înțeles, ci considerându-le nedespărțite, Dumnezeu întreg, unic și etern, fiind cunoscut neîmpărțit prin fiecare dintre lucrări. Din aceasta se vede că Dumnezeu nu e compus, ci simplu. Iată ce zice înțeleptul în cele dumnezeiești Damaschin: "Ca să nu fie Dumnezeu compus, ceea ce este cea mai mare impietate, trebuie să nu considerăm nimic din cele spuse despre Dumnezeu ca referindu-se la ființă; ci să le considerăm ca exprimând fie ceva ce nu există, sau vreo relație, fie ceva din cele ce decurg din na-

tura dumnezeiască, sau vreo lucrare"[6]. Numele *Dumnezeu* este numele unei lucrări, derivând de la *a se întinde şi a le proteja pe toate* (θέειν καὶ πάντα περιέπειν), sau de la *a arde* (αἴθειν), sau de la *a privi* (θεᾶσθαι) toate; căci toate le-a privit mai înainte de facerea lor, cugetându-le netemporal şi fiecare se face la timpul mai înainte hotărât, după conceptul netemporal al voii Lui, concept care este predeterminare şi icoană şi model[7]. Ceea ce se face este creat. Predeterminarea însă şi voirea cea dumnezeiască şi preştiinţa coexistă din veci cu fiinţa lui Dumnezeu şi sunt fără început şi necreate. Dar nici una din ele nu e fiinţa lui Dumnezeu, cum s-a spus mai sus. E atât de departe de-a fi acestea fiinţa lui Dumnezeu, încât Vasile cel Mare zice în *Antiretice* că preştiinţa lui Dumnezeu despre ceva n-are început, dar se sfârşeşte după ce s-a petrecut lucrul preştiut. Sunt deci de acord cu noi şi cei ce ni se împotrivesc (deşi nu în sensul corect), că lucrarea necreată a lui Dumnezeu este aceeaşi cu fiinţa lui Dumnezeu, dar nu admit şi că nu e aceeaşi. Noi am dovedit aici în chip clar şi că nu e aceeaşi.

Dar nu numai preştiinţa şi voinţa, care sunt lucrări fireşti ale lui Dumnezeu, sunt necreate şi fără început şi nu sunt fiinţe, ci toate cele ce decurg din natura dumnezeiască şi coexistă cu ea şi nu sunt fiinţă, sunt fără început şi nu introduc nici o compoziţie în fiinţă, aşa cum am auzit mai sus. Pe lângă aceasta, fiinţa lui Dumnezeu cea mai presus de fiinţă e fără nume, neputându-se exprima şi întrecând înţelesul oricărui cuvânt; lucrările au însă, fiecare, nume. De aceea, neavând un nume propriu pentru acea suprafiinţă o numim cu nume de-ale lucrărilor. Apoi, natură naturală n-ar spune nimeni; nici fiinţă fiinţială. Lucrările lui

6. Ἔκθ. τῆς ὀρθ. πίστεως, cap. 2, PG 94, 836.
7. Aproape literal din Sfântul Ioan Damaschin. *Ibidem*, col. 837.

Dumnezeu însă sunt numite de sfinţi naturale şi fiinţiale. "Toate câte le are Dumnezeu, zice dumnezeiescul Maxim, le are prin natură, şi nu dobândite". Şi iarăşi: "Suprimând voia naturală şi lucrarea fiinţială, nu va mai fi nici Dumnezeu, nici om". Prin acestea sunt dovediţi limpede ca atei cei ce ne acuză pe noi de diteism pentru că socotim necreată şi fiinţială lucrarea dumnezeiască, pe care ei o desfiinţează. Dar Părinţii numesc lucrările dumnezeieşti şi însuşiri naturale. Împreună cu teologul din Damasc mărturisim şi noi că Hristos are, corespunzător cu cele două naturi, "însuşirile naturale îndoite ale ambelor naturi: două voinţe naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească, două lucrări naturale, cea dumnezeiască şi cea omenească, un îndoit liber arbitru, dumnezeiesc şi omenesc, înţelepciune şi cunoaştere dumnezeiască şi omenească"[8]. Nu sunt deci însuşirile naturale, naturi, precum nici despre cele ipostatice, care încă sunt multe la fiecare ipostas, n-ar zice cineva că sunt ipostasuri. Mai adăugăm: lucrarea e din fiinţă, dar nu şi fiinţa din lucrare; fiinţa e cauză, iar lucrarea e cauzată. Cea dintâi subzistă de sine, cea de-a doua nu subzistă de sine; toate lucrările sunt în legătură cu suprafiinţa aceea. "Orice se spune despre Dumnezeu, zice dumnezeiescul Grigorie al Nyssei, fie din obişnuinţă omenească, fie potrivit Sfintei Scripturi, înseamnă ceva din cele în legătură cu ea; ea însăşi este aceea în legătură cu care sunt toate, nu numai cele de sub timp, ci şi cele din veac; şi nu numai acestea, ci şi cele ce se cugetă în mod demn de Dumnezeu ca fiind la El mai presus de veacuri". "Dintre acestea nu voi declara ceva dobândit de Duhul", zice Atanasie cel Mare. Şi iarăşi: "La Dumnezeu numirile: Cel ce este, Dumnezeu, Cel mai presus de fire, Cel nemărginit şi cele asemănătoare sunt

8. *Op. cit.*, cap. 57, PG 14, 1033.

termeni ce exprimă unele din cele în legătură cu El; ele nu indică nimic din cele ce se referă la fiinţa şi la natura Lui".

Să amintim apoi că după fiinţă Dumnezeu este neîmpărtăşibil; după harul îndumnezeitor însă şi după lucrare, care se numeşte şi slava lui Dumnezeu, Se împărtăşeşte şi Se arată celor vrednici. Iar dacă ar îndrăzni cineva să declare această lucrare creată, ar fi respins de Vasile cel Mare, care zice că cel vrednic se face fiu al luminii, se împărtăşeşte de slava veşnică, sau, în alt loc, că este o slavă a lui Dumnezeu naturală, cum e lumina slavă a soarelui, şi este o altă slavă, eternă. De aceea şi Grigorie cel cu numele de Teologul, înşirând bucuriile viitoare, aminteşte, pe lângă vederea altei slave, şi pe cea a slavei celei mai înalte. Iar Atanasie cel Mare ne spune că nu fiinţa lui Dumnezeu au văzut-o sfinţii, ci slava pe care au văzut-o şi Apostolii pe munte în chip negrăit. Pe aceasta o numeşte tot el şi slava naturală a lui Dumnezeu, pe când înţeleptul în cele dumnezeieşti Damaschin îi spune raza naturală a Dumnezeirii.

Altă dovadă: numai a cugeta măcar că Dumnezeu şi sfinţii vor avea odată o singură fiinţă este lucru nelegiuit. Dar că în Dumnezeu şi în cei îndumnezeiţi va fi o singură lucrare, o spune înţeleptul în cele dumnezeieşti Maxim, numind aceasta îndumnezeire (θέωσις). Căci vor străluci şi drepţii cum a strălucit Domnul pe munte, arătându-se ca nişte alţi sori prin împărtăşirea de lumina aceea îndumnezeitoare.

Ai putea afla, cercetând, şi alte dovezi că nu sunt identice la Dumnezeu fiinţa şi lucrarea. Aceia însă, suferind de o cumplită orbire faţă de atât de însemnate dovezi, aleg şi aduc din Sfânta Scriptură locurile care li se pare că dovedesc identitatea lor, în credinţa că acele locuri sunt contrare învăţăturii noastre. Ei se poartă ca Sabelie, care a ales şi a adus din Sfânta Scriptură, contra celor ce cinsteau o fiinţă în trei ipostasuri, locurile care arată că fiinţa lui Dum-

nezeu este una şi neîmpărţită. Se înţelege însă că acesta nu e un motiv ca să numărăm nici fiara aceea libiană între oile lui Hristos, nici pe aceştia, la fel de mari nelegiuiţi, printre dreptcredincioşi. Căci acela făcea nesubzistenţi (ἀνυπόστατον) pe Unul-Născut şi pe Duhul, declarându-I întru toate una cu Tatăl şi nedespărţiţi de El. Iar aceştia fac nesubzistentă fiinţa cea în trei ipostasuri, declarând-o întru toate una cu lucrarea şi nedeosebită de ea; cu lucrarea, care nu subzistă de sine. Acela spunea că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt sunt nume lipsite de orice realitate, referindu-se la un singur lucru. Aceştia spun exact la fel despre toate numirile dumnezeieşti; toate spun, înseamnă un singur lucru: fiinţa lui Dumnezeu. Şi tot ce nu e identic, şi cu totul nedeosebit de ea, spun că e creat, deoarece nu e decât un singur lucru necreat, fiinţa lui Dumnezeu. Iată-i că s-au pomenit iarăşi reducând pe Dumnezeu la făptură. Căci după dumnezeiescul Maxim şi toţi ceilalţi sfinţi, prin lucrare se caracterizează fiecare natură; lucrarea necreată arată o natură necreată, iar cea creată, o natură creată[9]. Fiindcă, apoi, ceea ce indică e în mod necesar altceva decât ceea ce se indică, lucrarea care indică natura dumnezeiască e altceva decât acea natură. Dacă însă, după aceşti teologi noi, tot ce e în oarecare mod altceva decât natura dumnezeiască e creat, lucrarea care indică natura dumnezeaiscă va fi, după ei, creată; iar împreună cu ea, şi natura indicată.

Ajută-ne, Cela ce eşti de la început şi rămâi în veac neschimbat şi toate le ai şi n-ai nimic dobândit sau adăugat din cele ce se cugetă în legătură cu Tine sau Te însoţesc pe Tine –, ajută-ne să răspundem nebunilor care ne silesc, potrivit cu nebunia lor. Căci noi numai pe Tine Te ştim atotputernic din veac, şi aceste puteri niciodată nu le rupem de

9. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Disput. cum Pyrrho*, PG 91, 341; Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, cap. 59, PG 94, 1056.

la natura Ta. Despre natura Ta ne-am învrednicit să ştim că e una şi simplă şi neîmpărţită în sine; puterile Tale însă ştim că sunt nu numai multe, ci că întrec orice număr, cum spun Sfinţii Părinţi. Şi prin fiecare din ele Te faci cunoscut pretutindeni unitar, simplu şi neîmpărţit. Căci n-are Dumnezeu trebuinţă de creaţie pentru a-Şi împlini perfecţiunea, ca şi când I-ar lipsi vreo putere înainte de-a fi lumea, nefiind înainte de creaţia sensibilă şi inteligibilă atotputernic, cum îndrăznesc să afirme acum de multe ori aceşti duşmani ai harului dumnezeiesc. Dacă auzi vreodată că Dumnezeu e putere sau lucrare fără fiinţă şi fiinţă fără putere sau lucrare, nu suprima emanaţia dumnezeiască şi nu socoti pe Dumnezeu cel atotputernic fără puterea ce ţine de acea emanaţie; nici nu reduce fiinţa şi natura lucrătoare la o simplă lucrare; şi nici nu crede că fiecare din aceste numiri se referă fără deosebire la acelaşi lucru. Ci cunoaşte că aceste expresii au înţelesul unor negaţii cu sens de depăşire: că nu se poate vorbi, adică, la Dumnezeu nici de fiinţă, nici de lucrare în sens propriu. Multe care se spun despre Dumnezeu în chip negativ au acest înţeles. Auzi-l şi pe Vasile cel Mare cum spune că "lucrarea este puterea arătătoare a oricărei fiinţe şi numai ceea ce nu există e lipsit de ea". Iar fericitul Maxim zice: "ce natură e nelucrătoare sau fără lucrare? Precum nu e nici o natură fără existenţă, aşa nu e nici fără putere naturală; iar dacă e lipsită de aceasta, e lipsită şi de existenţă, căci ceea ce-i fără putere, fiind cu totul slab, e lucru neexistent (τὸ μὴ ὄν)". Deci cine desparte fiinţa şi puterea, pe care o numim şi lucrare, le scoate dintre existenţe pe amândouă.

Spunem aceasta reamintind că nici fiinţa, nici lucrarea nu se atribuie lui Dumnezeu în sens propriu. Dacă ai cerceta însuşirile fiecăreia dintre ele şi mai ales ce pot obţine ele una de la alta, ai vedea că nu se potriveşte la Dumnezeu

nici una. Toată ființa suportă stări și faze contradictorii și are deosebiri ființiale; iar acestea le are și le suportă, unită cu lucrarea. Unde pot avea acestea loc la Dumnezeu? Apoi, toată lucrarea mișcă și schimbă spre mai bine sau mai rău ființa de care e legată, din punct de vedere al poziției sau al calității. Se poate oare spune același lucru despre Dumnezeu care, fiind unul și același și persistând statornic întotdeauna într-o identitate nemișcată, lucrează totul în toate? El este unul după ființă, dar puterile și lucrările Lui sunt multe. Căci Duhul Sfânt, ca să vorbim împreună cu Vasile cel Mare, e simplu în ființă, dar variat în puteri; și are o singură natură, dar atotputernică. Iar acestea nu sunt la Dumnezeu în opoziție întreolaltă, lucru pe care l-am spus și mai înainte. După aceste puteri și lucrări și emanații, Dumnezeu are multe nume; după ființă însă, e fără nume. E fără nume această ființă supraființială, ca una ce e mai presus de orice nume. Chiar și numirile ce Și le-a dat Domnul însuși: Eu sunt cel ce sunt, Dumnezeu, lumina, adevărul și viața, numiri pe care teologii le atribuie prin excelență Dumnezeirii celei mai presus de dumnezeire, și acestea sunt nume de lucrări. "Când, zice careva dintre ei, numim ascunsul cel mai presus de ființă, Dumnezeu sau viață, ființă sau lumină sau cuvânt, nimic altceva nu înțelegem prin acestea decât puterile Lui ce coboară la noi, puteri îndumnezeitoare sau de ființă făcătoare, de viață născătoare sau de înțelepciune dătătoare"[10]; iar de-L numim Sfântul sfinților, Domnul domnilor, Dumnezeul dumnezeilor, Împăratul împăraților, același Părinte ne spune că înțelegem puterile Lui ce vin la noi și că din lucrările și împărtășirile Lui Îl laudă cei ce se împărtășesc sau doresc să se împărtășească de El. De unde ar fi doar sfinții cei mulți dacă nu s-ar împărtăși din sfințenia Aceluia? De unde, dumnezeii cei mulți, care vor avea stând

10. Dionisie Areopagitul, PG 3, 645 B.

în mijlocul lor în veacul viitor şi nesfârşit pe Dumnezeu cel unul, dacă nu s-ar împărtăşi din dumnezeirea Lui? De unde împăraţii şi domnii, dacă nu s-ar împărtăşi de domnia şi împărăţia Lui? Se vor împărtăşi deci de împărăţie sau dumnezeire sau sfinţenie creată? Vai ce impietate! Cine spune aceasta face pe Dumnezeu creatură, iar împărăţia, dumnezeirea şi sfinţenia Lui le declară create.

Despre dumnezeire nu se poate spune în câte locuri din Sfânta Scriptură e scris că Dumnezeu ne va face părtaşi ai dumnezeirii Sale. Despre împărăţie, iarăşi, cine nu cunoaşte nădejdea chemării noastre, că dacă suferim împreună, vom şi împărăţi împreună şi vom fi moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună-moştenitori cu Hristos? Oare împărăţia lui Hristos e alta decât a lui Dumnezeu? Sau împărăţia cerurilor e alta decât a lui Hristos? Doar şi aceasta e făgăduită de Hristos săracilor pe care îi fericeşte. Auzi-l şi pe înţeleptul în cele dumnezeieşti Maxim zicând: "Este un lucru mai presus de veacuri, împărăţia lui Dumnezeu. Căci nu poate fi întrecută de veacuri sau de ani împărăţia lui Hristos". Aceasta credem că este moştenirea celor mântuiţi, căreia în altă parte îi zice "împărtăşirea prin har a celor ce le are Dumnezeu natural", iar altă dată: "însuşi chipul frumuseţii dumnezeieşti". Dacă vrei să afli şi despre sfinţenie, că cei sfinţi se împărtăşesc de însăşi sfinţenia lui Dumnezeu, ascultă-l pe Vasile cel Mare, care zice: "Precum fierul ce stă în mijlocul focului nu încetează de-a fi fier, dar prin intensul contact cu focul aprinzându-se şi primind în sine toată natura focului, se preface şi după culoare şi după lucrare în foc, la fel sfintele puteri posedă, prin comuniunea cu Cel sfânt prin natură, sfinţenia impregnată în tot ipostasul lor şi amestecată cu natura lor. Deosebirea între ele şi Duhul Sfânt e că Duhul Sfânt are sfinţenia prin natură (φύσει), iar ele se sfinţesc prin participare".

Toţi aceştia, prin urmare, au un început nu numai în ce priveşte natura lor creată, ci şi în a fi sfinţi, dumnezei, împăraţi. Împărăţia însă şi dumnezeirea şi sfinţenia pe care o dobândesc este necreată şi fără de-nceput. Căci se împărtăşesc de însăşi împărăţia lui Dumnezeu cea necreată. Iar aceasta nu se rupe de la El, ci ei se unesc mai presus de lume cu Dumnezeu cel veşnic, singur sfânt şi Împărat al tuturor.

Se iveşte întrebarea: Oare altceva este dumnezeirea, şi altceva este împărăţia, şi, iarăşi, altceva sfinţenia? Da, altceva este ceea ce e indicat prin fiecare din acestea, dar nu sunt străine între ele, pentru că sunt puterile şi lucrările unui singur Dumnezeu. Cine zice dar că din pricina acestora sunt mulţi dumnezei sau unul compus, va zice aceasta cu mult mai mult din pricina celor trei ipostasuri. Dar nici cele ce se deosebesc la Dumnezeu nu sfâşie unitatea Lui, nici unitatea Lui nu confundă cele ce se deosebesc. Acestea se împart în mod neîmpărţit şi sunt unite împărţindu-se. Dar tuturor acestor lucrări le stă deasupra Dumnezeu după fiinţă; pe de-o parte, ca Unul ce după fiinţă este mai presus de nume, iar după lucrări poate fi numit; pe de alta, pentru că după fiinţă e neîmpărtăşibil, iar după lucrări se împărtăşeşte. Pe lângă aceasta, deoarece după fiinţă e cu totul neînţeles, iar din lucrări e înţeles în oarecare fel: "noi, zice, din lucrările Lui spunem că-L cunoaştem pe Dumnezeul nostru; de fiinţa Lui nu credem că ne putem apropia"[11]. În sfârşit, pentru că fiinţa este cauza acestor lucrări, şi în calitate de cauză e deasupra lor.

Nu trebuie să ne mirăm că fiinţa şi lucrarea sunt la Dumnezeu una şi Dumnezeu e unul, şi totuşi fiinţa este cauza lucrărilor, şi în calitate de cauză e mai presus de ele. Doar ştim că şi Tatăl şi Fiul sunt una şi unul este Dum-

11. Vasile cel Mare, *Epistola 234. Către Amfilohie*, PG 32, 869.

nezeu, dar Tatăl este cauza Fiului, şi în calitate de cauză e mai mare ca Fiul. Iar dacă aici, deşi Fiul este de Sine subzistent şi de-o fiinţă cu Tatăl, totuşi, în calitate de cauză, Tatăl este mai mare, cu mult mai mult va întrece fiinţa lucrările, care nu sunt nici de-o fiinţă cu ea, nici de altă fiinţă. Căci pentru a fi aşa ceva, ar trebui să fie de sine subzistente; or, nici una dintre lucrări nu este de sine subzistentă. De aceea sfinţii zic că ele sunt din veci prin natură în legătură cu Dumnezeu. Iar dacă binele şi suprafiinţialitatea, neînceptătoria şi nemărginirea şi cele asemenea sunt în legătură cu Dumnezeu din veci, cei ce spun că Dumnezeu după fiinţă nu e dincolo de acestea, care sunt cugetate la El din veci, nu-L socotesc nici cauză a lor după fiinţă. Căci cauza întrucât e cauză e mai presus de cele cauzate. Ei sunt, aşadar, cei bolnavi de diteism, sau, mai bine zis, de politeism. Căci nu reduc la o singură cauză şi la un principiu necauzat toate, ci susţin multe principii şi multe cauze originare şi necauzate. Or, tocmai pe acestea, ca să-i ruşineze, înţeleptul în cele dumnezeieşti, Maxim, le numeşte lucruri (ἔργα) fiinţiale în jurul lui Dumnezeu.

Să nu creadă însă, cine aude pe sfânt numindu-le lucruri, că acestea sunt făpturi. Ci fiindcă nu a fost lipsă de voinţă şi de preştiinţă, de predeterminări şi de providenţe lucrătoare, nici de virtute şi de cele ce o însoţesc pe aceasta, fiindcă acestea erau active şi înainte de creaţie, numai aşa putându-se realiza creaţia la timpul potrivit, de aceea le-a numit sfântul pe acestea şi lucruri. Că sunt lucrări dumnezeieşti şi anterioare creaţiei şi că Dumnezeu e mai presus de ele, află de la Vasile cel Mare care tratează despre Duhul Sfânt: "Cum vom înţelege, zice, cele de dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui înainte de creaţia inteligibilă? Câte haruri s-au coborât din El asupra creaţiei? Care e puterea Lui revărsată peste veacurile ce aveau să vină? Căci ea exista şi preexista şi coexista cu Tatăl şi cu Fiul

înainte de veacuri"[12]. Chiar dacă ai înţelege ceva din cele ce sunt dincolo de veacuri, şi aceea este mai jos decât Duhul. E vorba deci de lucrările lui Dumnezeu dinainte de veacuri, viaţa, nemurirea, simplitatea, nemărginirea şi, scurt vorbind, toate câte le enumeră Atanasie cel Mare ca fiind din natură în jurul lui Dumnezeu. "Să nu-mi fie mie, zice acela, a declara ceva dobândit la Duhul; căci nici sfinţenia, nici nestricăciunea, nici bunătatea, nici altceva din cele ce sunt pe lângă Dumnezeu nu le are Duhul Sfânt dobândit. Ci din natură e sfânt, din natură e bun, din natură nemuritor". Acestea le-a numit înţeleptul în cele dumnezeieşti Maxim lucruri şi tot despre ele a spus că sunt la Dumnezeu fiinţial. Căci pot fi numite lucrările cu numele apropiat, lucruri. Doar şi înţeleptul în cele dumnezeieşti Damaschin spune că lucrarea e numită şi lucru (ἐνέργημα), şi lucrul, lucrare. Dar că altceva este puterea şi lucrarea, şi altceva fiinţa şi natura, îţi va spune tot acela, distingându-le clar. "Să se ştie, zice, că altceva este lucrarea, şi altceva lucrătorul. Lucrarea este mişcarea activă şi fiinţială a naturii; lucrătorul este natura din care decurge lucrarea"[13].

Deosebiri naturale şi fiinţiale nici nu sunt, nici nu se atribuie lui Dumnezeu, căci acestea sunt deosebiri care constituie lucrurile la care există, iar Dumnezeu constituie Însuşi toate cele ce sunt în legătură cu El. Ba, prin deosebirile fiinţiale se constituie şi fiinţe deosebite; or, la Dumnezeu nu e decât o singură fiinţă, care nu primeşte în sine nici o deosebire. Apoi, ceea ce este un lucru se cunoaşte din deosebirile fiinţiale ale lui. De Dumnezeu însă ştim că este, dar ce este sau cum este nu pot şti nici îngerii, nici oamenii. Să mai amintim că deosebirile fiinţiale fiind multe, la fiecare lucru deosebirea unuia faţă de altul e ca deose-

12. *Ibidem,* 19, PG 32, 156.
13. *Op. cit.,* cap. 59, PG 94, 1048.

birea față de alt gen, ceea ce e cu neputință să se potrivească naturii celei ce nu poate fi cugetată. Pe lângă acestea, fiecare dintre aceste deosebiri e mai generală decât cel care o are; revine la mai mulți. Cele ce le are Dumnezeu însă toate sunt unice; "nimeni, zice, nu e bun, fără numai Dumnezeu"; El e "cel fericit și singur stăpân, singur având nemurirea, locuind în lumina cea neapropiată". Iar multiplicitatea nu e numai în ce privește indivizii și numărul lor, ci și după specie. Or, unde se află aceasta la natura tripersonală cea unică? Deosebiri naturale și ființiale nu sunt deci în ea. Lucrări naturale și ființiale însă sunt și I se atribuie. Căci acestea nu sunt constitutive, ci caracterizatoare, adică indicatoare. Nici nu arată ce este Dumnezeu, adică cum este după ființă, și nici nu sunt multe după specie. Numai omul este ființă gramaticală.

Cât privește numirile de putere și lucrare (δύναμις τε καὶ ἐνέργεια), ele uneori se întrebuințează pentru același cuprins. În mod special însă lucrare înseamnă întrebuințarea puterii înnăscute. Uneori se dă acest nume și rezultatului întrebuințării. Rezultatul e totdeauna, sau mai bine zis de cele mai multe ori, creat. Întrebuințarea însă și lucrarea, pe care o numim și putere, sunt sau amândouă create, sau amândouă necreate. Că aceste puteri se numesc și lucrări, afli de la dumnezeiescul Damaschin, care a clarificat limpede aceste lucruri. "Toate puterile, zice acela, cele cunoscătoare, cele vitale, cele naturale și cele artistice se numesc lucrări". Iar că lui Dumnezeu, deși nu-I atribuim deosebiri ființiale sau naturale, Îi atribuim lucrări, afli iarăși tot de la acela. "E cu neputință, zice, să existe ființă lipsită de lucrare naturală; căci lucrarea naturală este puterea indicatoare și mișcarea fiecărei ființe, de care numai cel ce nu există e lipsit. De unde urmează că cele ce au aceeași ființă au și aceeași lucrare". Iar în altă parte, învățând despre cele două lucrări naturale în Hristos, zice: "Dacă orice lucrare e de-

finită ca mişcarea ființială a vreunei naturi, unde a văzut cineva natură nemişcată, sau cu totul nelucrătoare, sau unde a aflat lucrare care să nu fie mişcare a unei puteri naturale?"[14].

Iar dacă cineva ar declara această lucrare, care, cum ai auzit, e altceva decât natura (căci natura e lucrătorul, nu lucrarea), creată, sau nici creată, nici necreată, cum fac cei ce ni se împotrivesc, acela desigur ar cădea în grozave şi complicate blasfemii. De aici ar urma sau că nu există Dumnezeu deloc, căci ceea ce n-are nici lucrare creată, nici necreată nu există în nici un fel, sau că e creat şi El, căci tot ce are lucrare creată e şi el creat. Ba sunt şi monoteliţi, mai răi decât cei vechi, cei ce susţin aceasta. Ca şi aceia, nu recunosc nici aceştia decât o singură lucrare în Hristos, şi aceasta nu necreată, ci creată. Dar îi va respinge acelaşi Damaschin în puţine cuvinte: "Dacă Hristos, zice, are numai o lucrare, aceea e sau creată sau necreată; între acestea două nu există ceva la mijloc, precum nu există nici natură (de mijloc). Dacă deci e creată, va indica o natură creată; iar dacă e necreată, va caracteriza numai o ființă necreată. Căci în orice caz proprietăţile naturale (τὰ φυσικὰ) trebuie să fie corespunzătoare cu naturile"[15]. *Vezi că lucrarea lui* Dumnezeu nu e naturală, nici ființă, ci ceva natural şi ființial (φυσικὸν καὶ οὐσιῶδες); şi că e necreată, deşi e altceva decât natura? Căci dintre cele ce se atribuie lui Dumnezeu, unele exprimă ceea ce nu este, cum sunt numirile negative toate; altele decurg din natura dumnezeiască, aşa cum sunt bunătatea, simplitatea, viaţa şi, scurt zis, orice fel de virtute; iar altele au înţelesul de putere şi de lucrare, cum e chiar Dumnezeirea, Dumnezeu având numirea aceasta de la "a vedea", adică "a şti toate".

14. Ἔκθ. τῆς ̓ορθ. πίστεως, cap. 59, PG 94, 1057.
15. *Op. cit.*, cap. 59, PG 94, 1056.

Oare a început vreodată această lucrare Cel ce le ştie pe toate mai înainte de a fi ele? Vezi că e necreată şi fără de început o astfel de lucrare, deşi e altceva decât fiinţa lui Dumnezeu, ca una ce nu e ceva din ceea ce e El (ἐκ τῶν κατ'αὐτὸν), ci din cele din jurul Lui (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν)? Dar cele ce decurg din natura dumnezeiască, a fost vreodată când n-au existat? Deci şi acestea toate sunt necreate, deşi nu e fiecare din acestea fiinţa dumnezeiască.

Cine susţine că singură fiinţa lui Dumnezeu e necreată şi de aceea nu e decât un lucru necreat, şi ce nu e fiinţă, ci în legătură cu fiinţa lui Dumnezeu, e creat, acela va zice că şi toate însuşirile ipostatice, cum sunt: a nu fi născut, a fi născut şi a fi purces, ca unele ce sunt necreate, sunt fiinţa lui Dumnezeu. Dar atunci, va fi un adevărat Eunomie. Dacă însă nu le face pe acestea fiinţă a lui Dumnezeu, ci, fiind numai în legătură cu fiinţa, le declară create, va întrece în nelegiuire şi pe Eunomie. Căci nu reduce la făptură numai lumina cea una-născută, ci şi însuşirea de-a nu fi născut (τὸ ἀγέννητον). Fireşte că acela se va năpusti furios şi asupra noastră, care venerăm dreptcredincios un Dumnezeu necreat, unul în fiinţă; dar necreat nu numai în fiinţă, ci şi în toate lucrările Sale naturale şi în caracteristicile ipostatice. Căci n-ar fi nici ipostasurile necreate dacă n-ar fi caracteristicile ipostatice necreate, precum n-ar fi natura şi fiinţa necreate dacă n-ar avea lucrările naturale şi fiinţiale necreate.

Toate acestea, deci, fie că le numeşte cineva lucruri (ἔργα) sau lucrări (ἐνεργείας), fiind altceva decât fiinţa lui Dumnezeu (ai auzit doar că nu sunt ceva din ceea ce este El – ἐκ τῶν κατ'αὐτὸν, ci din cele din jurul Lui – ἐπ τῶν περὶ αὐτόν), sunt mai jos ca Duhul, cum a arătat şi Vasile cel Mare puţin mai înainte; ca Duhul, Care după fiinţă e inexprimabil şi inaccesibil. Dar ai auzit şi pe venerabilul Maxim spunând că "este un lucru mai presus de veacuri: împărăţia lui Hristos; iar aceasta credem că este moştenirea celor ce se mântu-

iesc". Şi tot acela spune în altă parte că şi cei ce se vor învrednici de acest har vor fi mai presus de toate veacurile, timpurile şi locurile, dacă Însuşi Dumnezeu este moştenirea drepţilor. Ce înseamnă aceasta? Vor moşteni aceia natura şi fiinţa lui Dumnezeu? Sigur că nu. Ci harul îndumnezeitor şi împărăţia dumnezeiască, cea care, deşi nu e natura lui Dumnezeu (aceea doar e neîmpărtăşibilă), este lucrarea Lui naturală, decurgând natural din Dumnezeu şi fiind nedespărţit în legătură cu El, pentru care fapt cine o moşteneşte pe ea se zice că moşteneşte pe Dumnezeu. Vrei să afli acum de la sfinţii care zic că această moştenire făgăduită a bunurilor e mai presus de veacuri şi în jurul lui Dumnezeu, că Dumnezeu e mai presus şi mai înalt şi decât ea, fiind cu totul negrăit şi neîmpărtăşibil? Află şi învaţă aceasta de la dumnezeiescul Grigorie al Nyssei: "Dacă judecăţile Lui, zice, nu se pot scruta şi căile Lui nu se pot afla şi făgăduinţa bunurilor întrece orice închipuire a cugetării, cu cât mai mult nu va întrece Dumnezeu cele cugetate în jurul Lui, fiind cu totul inexprimabil şi inaccesibil?". Ce sunt judecăţile Lui? Oare nu predeterminările Lui? Şi pot avea predeterminările lui Dumnezeu început, sau pot fi create? Dar iată că şi acestea sunt arătate a fi în jurul lui Dumnezeu; în consecinţă, şi decât ele e mai sus şi mai înalt Dumnezeu. Vezi că sunt multe necreate şi fără început în jurul lui Dumnezeu, existând natural în legătură cu El? Şi că Dumnezeu e mai sus şi mai înalt şi decât ele?

Prin ce e mai înalt decât ele, dacă nu prin natura şi fiinţa cea mai presus de nume şi fără nume, neîmpărtăşibilă, necugetabilă şi necauzată? Căci cele ce sunt în jurul ei natural din veci, se şi cugetă oarecum, se şi numesc, se şi împărtăşesc şi se moştenesc de cei vrednici să moştenească pe Dumnezeu. Şi ce-ar fi darul îndumnezeitor altceva decât împărăţia lui Dumnezeu? Acelaşi lucru este doar a deveni dumnezeu şi a dobândi împărăţia lui Dumnezeu.

Dacă deci împărăţia lui Dumnezeu este fără început şi necreată, fără început şi necreat este şi darul îndumnezeitor. De aceea Dionisie cel Mare l-a numit şi principiul dumnezeirii (θεαρχία) şi dumnezeire. Dar Dumnezeu e dincolo şi de această aşa-numită dumnezeire (ca unul ce e principiul dumnezeirii şi principiul binelui, ἀγαθαρχία); e dincolo, ca Cel ce e mai presus de orice principiu (ὡς πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος). Întrucât Se împărtăşeşte (ὡς μετεχόμενος), Dumnezeu e principiu şi cauză a celor ce se îndumnezeiesc; întrucât e deasupra împărtăşirii (ὑπὲρ μετοχὴν), e mai presus de principiu. Aşadar, e mai presus şi de lucrările Lui necreate. Nu s-a auzit vreodată până azi să fie numită dumnezeire creată cea care a fost numită principiul dumnezeirii şi principiul bunătăţii; pe care tot Dionisie cel Mare o numeşte în alt loc însăşi bunătatea, iar în altă parte, lumina originară şi raza cauzatoare a dumnezeirii (θεαρχικὴ ἀκτίς).

"Cum e dar îndumnezeitor şi totuşi îndumnezeieşte creatura? Ar trebui să i se zică îndumnezeit, nu îndumnezeitor. Şi o dată ce e subordonată (căci Dumnezeu e mai presus de ea), chiar dacă e dumnezeire, e creată". Dar Dumnezeu e infinit mai presus, spun teologii, chiar de starea Lui suprafiinţială. Or, vei declara, din cauza aceasta, suprafiinţialitatea creată, ca să nu fie Dumnezeu compus din ceva subordonat şi ceva supraordonat? Vasile cel Mare încă spune că "Duhul este în noi ca dar al lui Dumnezeu, însă ca dar al vieţii, al libertăţii, al puterii, din care cauză e de aceeaşi cinste cu Cel ce îl dă". Căci ceea ce-i unit nedespărţit, fiind de aceeaşi fire sau fiind putere naturală şi fiinţială, nu poate fi împiedicat să fie de aceeaşi cinste cu ceea ce-i superior în calitate de cauză. Doar şi Fiul este de aceeaşi cinste cu Tatăl, Care e mai mare în calitate de cauză. Cine face însă darul îndumnezeitor creatură, cum îl va numi iarăşi, de acord cu Vasile cel Mare, de aceeaşi cinste cu Cel ce-l dă? Dar Duhul înfierii, cauza libertăţii, care insuflă dumnezeire

unde voieşte, nu e tot una cu darul îndumnezeitor, dumnezeirea, principiul dumnezeirii, principiul bunătăţii, principiul îndumnezeirii? Ceea ce a numit acela (Dionisie) principiu, a numit acesta (Vasile) cauză.

Dar ascultă cele ce urmează: "De aceea toţi sfinţii în care locuieşte o singură Dumnezeire şi o singură domnie vor fi biserici ale lui Dumnezeu şi ale Fiului şi ale Duhului Sfânt". Vezi că darul îndumnezeitor care locuieşte în sfinţi e necreat? Dar faptul că e numit şi el dumnezeire şi are deasupra sa natura cea mai presus de principiu nu e o piedică pentru a exista o singură Dumnezeire. Pentru ce? Pentru că şi acest dar este necreat şi nedespărţit de acea natură. Precum se numeşte soare atât raza, cât şi izvorul de unde e raza, şi precum acela e inaccesibil, iar raza e accesibilă fiind subordonată, şi totuşi nu sunt, din cauza aceasta, două lumini şi doi sori, tot aşa e dumnezeire atât darul îndumnezeitor, cât şi natura care e ultimul principiu al dumnezeirii şi care îl dăruieşte de la sine, nefiind, prin aceasta, două dumnezeiri. La fel e Duh Sfânt atât cel ce procură, cât şi cel procurat; şi fiind şi zicându-se astfel multe duhuri sfinte, nimic nu ne împiedică să credem într-unul singur.

Ai auzit că Duhul ca dar este în noi, şi darul este de aceeaşi cinste cu dăruitorul. Cum ar fi deci darul creatură, fără a fi şi Dumnezeu, Cel ce-L dăruieşte, tot creatură? Iată ce sunt în primejdie să creadă cei care socotesc darul îndumnezeitor, creat. Atât cel ce procură harul îndumnezeitor, cât şi harul procurat sunt Duhul Sfânt, precum am auzit. Nu e îngăduit deci a dispreţui nici pe unul, nici pe altul, nici a împărţi pe acelaşi Duh în creat şi necreat; ci a le cugeta evlavios pe amândouă, auzind pe cel ce zice că "Scriptura numeşte harul Duhului când apă, când foc, ca să arate că aceste numiri nu sunt numiri ale fiinţei, ci ale lucrării". Deci Duhul după fiinţă e neîmpărtăşibil; după lucrarea aceasta îndumnezeitoare însă, care se numeşte şi dumnezeire, şi

principiu al dumnezeirii, și îndumnezeire (θεότης, θεαρχία, θέωσις), după care se varsă, se dă și se trimite Cel ce e pretutindeni și statornicit durabil într-o identitate nemișcată –, după aceasta Duhul Se împărtășește celor vrednici. Aceștia deci, care admit o dumnezeire și un principiu al dumnezeirii creat și necreat, sunt cei ce taie pe Duhul în dumnezeiri neegale și direct opuse. Aceștia sunt cei care susțin doi dumnezei în sens propriu și cad în boala diteismului.

În zăpăceala lor, socotesc principiul dumnezeirii celei unice principiu a două dumnezeiri străine una de alta. Și asemenea celor cuprinși de amețeală, cred că nu ei sunt cei ce deviază, ci cei ce stau drept și tare.

Nu e identic harul îndumnezeitor cu Dumnezeirea? Dar nu numește de multe ori în minunatele sale capitole și în tratatele mai extinse dumnezeiescul Maxim, Dumnezeirea nefăcută (ἀγέννητον), ca una ce nu e făcută, ci se arată neînțeles în cei vrednici? Auzi-l iarăși pe Areopagitul spunând că Dumnezeu e așezat mai presus de orice imaterialitate și dumnezeire inteligibilă, sau că nu vedem nici o dumnezeire sau viață care să fie întocmai asemenea cauzei ce e așezată mai presus de toate. Deci e asemenea, dar nu întocmai. De ce nu exact? Fiindcă, după dumnezeiescul Maxim, tot ce e Dumnezeu e și cel îndumnezeit prin har, afară de identitatea după ființă. Deosebirea aceasta provine de-acolo că cei ce se împărtășesc de harurile îndumnezeitoare ale Duhului nu se împărtășesc și de ființă. Ba, cine poate încăpea și din haruri pe fiecare întreg? Atanasie cel Mare zice că nu ființa lui Dumnezeu o văd sfinții, ci slava Lui, ca și Apostolii pe munte; slava pe care tot el o numește în alt loc, cum am spus și mai înainte, slavă naturală a lui Dumnezeu. La fel grăiește Damaschin, care o numește rază naturală a dumnezeirii și pe care o cântă zicând că au văzut-o cei ce s-au urcat împreună cu Iisus pe munte, printr-o putere duhovnicească și negrăită; dar n-au văzut-o întreagă, pentru care

motiv o şi numesc strălucire obscură a Dumnezeirii. Vezi şi în alt chip inferioritatea vederii şi a împărtăşirii dumnezeieşti? Dar aceasta se datoreşte celor ce-o suportă, nu celui ce-o procură. Căci zice: cât au putut cuprinde cei ce priveau pe munte. Întrucât deci nu se vede întreagă, nu e egală; iar întrucât e trimisă de-acolo, e necreată; în sfârşit, întrucât e raza aceleia, nu e străină de aceea.

Auzi-l acum pe Apostol zicând: "În Iisus locuieşte toată plinirea dumnezeirii trupeşte", "iar din plinirea Lui, spune ucenicul iubit, noi toţi am luat"[16]. Acela deci a încăput în El toată fiinţa şi lucrarea, noi însă, numai lucrarea, şi aceasta nu întreagă, cum am aflat puţin mai înainte. Dar şi prin Ioil a spus Dumnezeu: "Voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul"[17]. Cum e deci creatură ceea ce este din plinirea dumnezeirii Aceluia, afară doar dacă nu e şi plinirea aceea creatură, ceea ce trebuie să admită, vai, cei ce declară harul îndumnezeitor al Duhului creat. Şi cum e necreat ceea ce se varsă din Duhul, afară doar dacă nu e şi Duhul necreat? Vasile cel Mare zice: "A vărsat Dumnezeu, n-a creat; a dăruit, n-a zidit; a dat, n-a creat". Iar Părintele Gură de Aur grăieşte: "Nu Dumnezeu, ci harul se varsă". Iată mărturii că harul e necreat.

Dar cum nu va fi, pe de altă parte, superioară plinirea faţă de ceea ce este din plinire, afară doar dacă nu sunt şi cei ce s-au împărtăşit de ea şi s-au îndumnezeit după har deopotrivă dumnezei (ὁμόθεοι), asemenea frământăturii aceleia luate din natura noastră, pe care a uns-o prin Sine pentru noi Fiul lui Dumnezeu? Şi să se noteze că nu e vorba aici despre împărţirile Duhului, de care vorbeşte Pavel, ci de împărtăşirea comună a tuturor, faţă de care încă e supraordonat (ὑπέρκειται) Dumnezeu. Dacă se mai are în vedere

16. Col. 2, 9; Ioan 1, 16.
17. Ioil 3, 1.

şi faptul că fiecare se împărtăşeşte corespunzător cu puterile sale, se vor constata multe deosebiri din punct de vedere al superiorităţii şi inferiorităţii. Ce urmează de aici? Se sfărâmă Duhul? Să nu fie! Căci se împărtăşeşte în chip neîmpărtăşibil şi se împarte în chip neîmpărţit. Ca să folosesc cuvântul părintelui Gură de Aur, prin care explică printr-o comparaţie cum primim din plinirea Aceluia: "dacă împărtăşindu-ne de foc, deşi e corp, îl împărţim şi nu-l împărţim, cum nu va fi aşa când e vorba de lucrare, şi încă de o lucrare a fiinţei necorporale?".

Dar auzind de realităţi subordonate şi supraordonate, să nu crezi iarăşi că e vorba de mulţi dumnezei. Căci aceasta se întâmplă celor ce afirmă multe fiinţe supraordonate şi subordonate, cum scrie Dionisie cel Mare. Or, Dumnezeu lipsit de fiinţă (ἀνόυσιος) nici nu se poate închipui. Dat fiind, aşadar, că lucrările acestea nu sunt de sine subzistente (αὐθυπόστατοι), ci puteri care arată pe Dumnezeu că este, nu va fi din pricina lor un al doilea dumnezeu. Cei ce nu le primesc pe acestea nu vor putea şti că există în general Dumnezeu, iar cei ce îşi îndreaptă privirea minţii spre ele, vor cinsti un Dumnezeu atotputernic, ridicat în sfere inaccesibile şi neputând fi nici numit, nici descris, nici înţeles după fiinţă, după puteri însă având multe nume şi manifestându-Se; un Dumnezeu care pe cei ce-L cunosc şi-L măresc din aceste puteri îi face binecredincioşi, iar pe cei ce se împărtăşesc de ele şi lucrează prin această împărtăşire conform cu ele îi face dumnezei după harul ce este fără de început şi fără sfârşit. Aşa spune înţeleptul în cele dumnezeieşti Maxim, în multe locuri şi cu multe cuvinte. "Nu pentru natura creată pe care o au, zice bunăoară odată, după care au început şi pot sfârşi existenţa lor (se numesc dumnezei, *n.tr.*), ci pentru harul dumnezeiesc şi necreat care e veşnic mai presus de orice natură şi timp din veşnic existentul Dumnezeu; căci modelându-şi mintea prin razele

dumnezeieşti fără început şi nemuritoare ale lui Dumnezeu şi Tatăl şi născându-se după har din Tatăl prin Fiul în Duh şi având nealterată asemănarea cu Dumnezeu Născătorul (doar orice naştere face pe cel născut identic cu născătorul, căci ce este născut din trup, trup este, şi ce este născut din Duh, duh este), cu dreptate îşi primesc numele nu de la însuşirile lor naturale, ci de la însuşirile dumnezeieşti şi fericite în care şi-au transformat chipul lor şi pe care nu le ating nici timpul, nici natura, nici cuvântul, nici mintea şi nimic din cele existente, ca să vorbim pe scurt".

Respinşi de aceste cuvinte, cei ce se ridică contra harului lui Dumnezeu şi consideră făptură darul Duhului care înalţă mai presus de fire şi hărăzeşte demnitatea dumnezeiască chiar şi celor ce se împărtăşesc de el – declară har necreat fiinţa cea mai presus de fiinţă a lui Dumnezeu. Socotind-o numai pe aceasta de necreată, ei afirmă că despre ea vorbeşte sfântul aici. În felul acesta ei cred că pot abate toate cuvintele sfinţilor ce dau mărturie pentru harul lui Dumnezeu, către opinia lor. Absurditatea acestui fel de-a gândi cred că nu scapă nimănui, chiar dacă ar cugeta numai puţin la cele citate mai sus de noi. "După harul lui Dumnezeu, zice acela, cel dumnezeiesc şi necreat şi care este veşnic *din* veşnic existentul Dumnezeu".

Este oare fiinţa lui Dumnezeu cea mai presus de fiinţă, *din* Dumnezeu? Precum se vede, aceştia au creat prin plăsmuirile blestemate ale minţii lor doi dumnezei, căzând într-un diteism mai rău decât ateismul. Căci dacă fiinţa cea mai presus de fiinţă a lui Dumnezeu, de care vorbesc ei, îşi are existenţa din Dumnezeu, atunci aceasta nu e fiinţa cea în trei ipostasuri, pe care singură o credem Dumnezeu. Nu e, pentru că fiinţa cea în trei ipostasuri nu-şi are existenţa de nicăieri, ci ea însăşi este existenţa lor. Iar dacă afirmă că de aceasta vorbesc ei, care este celălalt Dumnezeu de la care

îşi are aceasta existenţa? Iată-i deci pe oamenii aceştia cum afirmă lucruri contradictorii şi nepotrivite cu adevărul.

Cum ar fi apoi sfinţii necreaţi şi fără de început din pricina fiinţei celei mai presus de fiinţă? Dacă prin faptul că ea este cea care creează, va trebui să zicem că toată creaţia e necreată şi fără de început; iar dacă prin faptul că se împărtăşeşte după fiinţă, va trebui să admitem că Dumnezeu este împărtăşibil, absurditate cu nimic mai mică decât prima. Căci auzi-l iară pe Maxim zicând: "Cel ce după fiinţă e tuturor neîmpărtăşibil, voind să Se împărtăşească celor ce pot, în alt chip, nu iese câtuşi de puţin din ascunzimea cea după fiinţă". Atanasie cel Mare încă zice: "Nu fiinţa lui Dumnezeu au văzut-o sfinţii, ci slava". Iar Vasile cel Mare grăieşte: "Noi din lucrările Lui spunem că Îl cunoaştem pe Dumnezeul nostru, de fiinţă nu pretindem că ne putem apropia. Căci lucrările Lui coboară la noi, dar fiinţa Lui rămâne inaccesibilă"[18]. Notează ce spune şi despre lucrări: nu zice că ele se ivesc în noi, ci că se coboară la noi, ca să arate că lucrarea care vine de acolo la noi e veşnic şi fără început în El şi în jurul Lui. Căci puterea artistului e legată de artist şi se arată în cele produse de arta lui. Desigur, nu arta însăşi este produsul, dar ea se împărtăşeşte lucrurilor făcute de artist.

Cosmosul universal inteligibil şi sensibil a început deci fiind creatură. Înţelepciunea (Sofia) lui Dumnezeu creatorul însă, arătată în cosmos, ca una ce se împărtăşeşte lui şi a cărei multifelurime se face, după Pavel, cunoscută începătoriilor şi stăpâniilor prin Biserică[19], cum ar fi începută şi creată? Urmează de-aici că înţelepciunea lui Dumnezeu arătată în creaturi e fiinţa lui Dumnezeu? Nu, căci fiinţa lui Dumnezeu este veşnic neîmpărtăşibilă şi simplă. Înţelepciunea

18. *Ep. 234. Către Amfilohie,* PG cit., 869.
19. Cf. Col. 1, 16.

însă se împărtăşeşte celor ce trăiesc înţelepţeşte şi, după puterea lor de veghe, când li se arată, e de multe feluri. Înţelepciune numesc aici pe cea văzută în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, deoarece şi Apostolul, dând mărire singurului şi înţeleptului Dumnezeu, Mântuitorul nostru, a învăţat că această înţelepciune e comună Sfintei Treimi. Iar dumnezeiescul Ioan din Damasc zice că Hristos are înţelepciune şi cunoştinţă dumnezeiască şi omenească. Dacă e vreo creatură înţeleaptă în mod natural, înţelepciunea pe care o are e creată; căci e produsă. Înţelepciunea însă de care se împărtăşeşte nu e făptură, ci putere dumnezeiască unită cu Creatorul. Participarea celor îndumnezeiţi fiind alta şi deosebindu-se foarte mult de participarea celor produse prin creaţie şi nefiindu-le numai arătată, ci şi străbătând prin ei lucrarea dumnezeiască şi lucrând prin ei lucrurile sale, ca prin nişte membrane străvezii raza soarelui, sau prin materia aprinsă focul –, această participare, propovăduită de sfinţi ca necreată, o vom descrie mai încolo. Acum, pentru cei expuşi ispitirilor, trebuie să aducem un martor sigur al celor spuse.

Dar nu numai cât priveşte înţelepciunea, ci şi cât priveşte viaţa, bunătatea, sfinţenia şi nemurirea şi, simplu vorbind, toate cele existente, cele care participă au fost create şi au un început, iar cele care se comunică prin împărtăşire sunt necreate şi fără început, fiind lucrări dumnezeieşti veşnice, unite veşnic cu Dumnezeu, Cel din veci atotputernic şi de Sine existent şi Domn a toate; cu Dumnezeu care e după fiinţa cea cu totul neîmpărtăşibilă mai presus şi mai înalt şi decât aceste puteri împărtăşite, care sunt din veci în jurul Lui. Despre toate acestea mărturiseşte înţeleptul în cele dumnezeieşti Maxim, care a fost amintit şi mai înainte, zicând că Dumnezeu după fiinţă e tuturor neîmpărtăşibil. Zice dar acesta: "Toate cele nemuritoare şi însăşi nemurirea, toate cele vii şi însăşi viaţa, toate cele sfinte şi însăşi sfinţenia, toate cele virtuoase şi însăşi virtutea, toate cele

bune şi însăşi bunătatea, toate cele ce există şi însăşi existenţa sunt evident lucruri (ἔργα) ale lui Dumnezeu. Dar cele dintâi au început să fie în timp, căci a fost un timp când n-au existat, iar cele de-al doilea n-au început să fie în timp, căci n-a fost un timp când n-a existat virtute, bunătate, sfinţenie şi nemurire. Cele care au început în timp sunt şi se numesc ceea ce sunt şi se numesc prin participare la cele ce n-au început în timp. Căci Făcătorul întregii vieţi, nemuriri, sfinţenii şi virtuţi este Dumnezeu, Care e aşezat suprafiinţial deasupra tuturor celor ce se numesc şi se cugetă"[20]. Iar în alt loc: "Cei râvnitori doresc să ştie care lucruri trebuie înţelese că a început Dumnezeu să le facă, şi care n-au început, căci dacă S-a odihnit de toate lucrurile câte a început să le facă[21], evident că nu S-a odihnit de acelea pe care n-a început să le facă. Nu cumva lucruri care au început să fie în timp sunt toate existenţele care participă la existenţă, cum sunt diferitele fiinţe al existenţelor? Căci ele au neexistenţa mai veche ca existenţa; a fost un timp când existenţele care participă la existenţă n-au fost. Iar lucruri care n-au început să fie în timp pare că sunt existenţele ce sunt împărtăşite, la care participă după har cele ce se împărtăşesc, ca de pildă bunătatea şi tot ce se cuprinde sub numele de bunătate şi, scurt vorbind, toată viaţa, nemurirea, simplitatea, neschimbabilitatea, nemărginirea şi toate câte sunt contemplate în jurul fiinţei Lui. Acestea sunt lucruri ale lui Dumnezeu, neîncepute în timp, căci nu e mai veche neexistenţa ca virtutea, nici ca altceva din cele amintite, chiar dacă cele ce participă la ele au început să fie în timp. Fără început e toată virtutea, care n-are timp mai vechi ca sine, ca una ce are pe Dumnezeu singurul născător al existenţei sale. Dumnezeu însă este infinit mai sus (ὑπεράκις ἀπείρως ὑπερ-

20. PG 90, 1101.
21. Cf. Fac. 2, 2.

ἐξήρηται) decât toate existenţele, înţelegând atât pe cele ce se împărtăşesc, cât şi cele de care se împărtăşesc. Căci tot ce face parte din existenţă este lucru al lui Dumnezeu, fie că prin facere a început să fie în timp, fie că prin har cele făcute au o oarecare putere lăuntrică care vesteşte în chip transparent pe Dumnezeu cel în toate existent"[22].

Unde sunt cei ce susţin fără ruşine că cine consideră necreat ceva deosebit de fiinţa lui Dumnezeu şi depăşit de ea, afirmă doi dumnezei? Doar trebuie să recunoască şi ei că pasajele citate sunt cu adevărat ale sfântului amintit. Căci nu numai în multe biserici ale lui Dumnezeu şi în sfintele şcoli, ci şi la ei au cărţile în care sunt scrise acestea. De aceea, neputând să le conteste prin obiecţii certăreţe şi foarte îndrăzneţe, aduc împotriva cuvintelor citate altele, tot de ale lui, care li se pare că se opun acelora. De exemplu: "Nimeni din cei ce vor să trăiască în dreapta credinţă nu va putea afirma că sunt două sau mai multe cele fără de-nceput sau principiile existenţei". Sau: "Toate cele produse în creaţie sunt cauzate, fie în cer, fie pe pământ". Sau iarăşi: "Absolut nimic nu poate fi cugetat ca fiind împreună cu Dumnezeu din veci în vreun fel oarecare. Căci dintre cele ce coexistă din veci nu poate fi una făcătoare a celeilalte". Acestea, zic adversarii noştri, sunt contrare celor multe fără de început. Dacă aş încerca să fiu îngăduitor cu ignoranţa lor, voi fi urât de ei, atât sunt de porniţi. Căci dacă n-ar fi atât de porniţi, ignoranţa i-ar face cel mult să-şi exprime nedumeririle, nu să defăimeze. Dar aceasta n-o fac împotriva sfinţilor, ci împotriva mea, căci le e mai uşor. Însă nici o acuză nu mă poate atinge în legătură cu aceste chestiuni, căci mă întemeiez pe punctul de vedere cel mai corect. Sunt mânioşi pe mine poate pentru că am scris cel dintâi,

22. PG 90, 1100-1.

fără să aduc însă spre mărturie cuvintele aceluia. Dar am făcut-o dintr-o necesitate imperioasă, impusă de lupta acelui bărbat împotriva Părinţilor noştri.

Dar ca să nu mă extind prea mult, afle aceştia că în cuvintele minunatului Maxim, prin care nu admite că cele fără de-nceput sunt două sau mai multe, e vorba de fiinţe. Căci ce dreptcredincios ar putea spune că sunt mai multe fiinţe fără de început sau principii ale existenţelor? Iar cauzate zice că sunt cele produse din nimic, având de principiu făcător Cauza cea în trei ipostasuri. În sfârşit, când zice că "absolut nimic nu poate fi cugetat ca fiind împreună cu Dumnezeu din veci", se gândeşte la cele produse de El din nefiinţă, ceea ce însuşi a arătat legând de "cauzate", "cele produse în creaţie", iar de "cugetate", că Dumnezeu este făcătorul lor. Iar dacă cineva nu se lasă convins că aşa se înţeleg acestea şi afirmă că nu la fiinţe se referă cuvintele lui Maxim, privează şi Treimea cea prea înaltă de însuşirile ipostatice. Ba socoteşte şi despre ipostasuri sau că nu sunt mai multe, sau că nu sunt fără de început. Or, noi toţi lăudăm şi slăvim în Biserică trei ipostasuri fără de început, trei ipostasuri coeterne. Iar Fiul şi Duhul Sfânt nu sunt numai cauze ale creaturilor, ci şi necreate, având ca principiu Dumnezeirea care-i unicul izvor, ipostasul de Dumnezeu născător al Tatălui, cu care împreună se cugetă din veci naşterea Fiului şi purcederea Duhului. Dar, zic, şi acele realităţi fără început (μὴ ἠρυμένα), care se comunică prin împărtăşire (μεθεκτά), le-a numit lucruri (ἔργα) ale lui Dumnezeu. Începând primul din cele două capitole citate, zice Maxim: "Cele ce a început să le facă (ὧν ἤρξατο ποιῆσαι) şi cele ce n-a început să le facă (ὧν οὐκ ἤρξατο ποιῆσαι)" (PG 90, 1100). Deci le numeşte şi pe acestea faceri (ποιήματα) ale lui Dumnezeu. Iar în al doilea capitol citat spune, terminând: "Dumnezeu este Creatorul (δημιουργὸς) întregii vieţi şi nemuriri,

sfinţenii şi virtuţi (PG 90, 1101), arătându-le şi creaturi (δημιουργήματα) pe acestea, pe care le-a numit înainte fără de-nceput. O, deşertăciune zeloasă, mai bine zis nebunie, care face ocoluri mari şi pune în mişcare toată dibăcia ca să arate că sunt false şi interpolate produsele autentice ale insuflării înţeleptului Maxim!

În orice caz, nimeni nu se va indigna ca noi, care ne silim să apărăm pe Părinte după putere. E drept că a numit lucrările lui Dumnezeu lucruri fără de-nceput. Şi bine le-a numit. Doar şi luminătorul Damaschin spune: "se numeşte şi lucrul (τὸ ἐνέργημα) lucrare, precum şi lucrarea, lucru". Iar cuvântul a face (ποιῆσαι), dacă ai cerceta înţelepţeşte, l-ai afla întrebuinţat nu numai pentru cele create. Căci Vasile cel Mare, zicând că "premiul virtuţii e că devii dumnezeu şi străluceşti în lumina dobândită, devenind fiu al zilei aceleia care nu e întreruptă de întuneric", adaugă, pentru a dovedi că ziua aceea e nesfârşită: "Căci alt soare o face (ποιεῖ) pe ea, cel ce iradiază lumina ce adevărată".

Vezi că *a face* se întrebuinţează uneori şi pentru lucrările neîmpărţite şi emanaţiile naturale? Căci dintre acestea este lumina soarelui. Astfel soarele *face* ziua nu creând, ci lucrând natural (φυσικῶς ἐνεργῶν). Tot acela aminteşte şi de cea care a zis: "am creat (ἐκτισάμην) om prin Dumnezeu"[23]. Iar despre altul zice că "a făcut (ἐποίησεν) fii şi fiice". Oare vei declara tu, care eşti legat de literă sau, mai bine zis, eşti supus ei şi prinzi în cursă şi pe cei lipsiţi de orice vină, oare vei înţelege în sfârşit că trebuie să cauţi în sens, iar nu în literă adevărul dreptei credinţe? Dacă a numit apoi (Maxim), terminând capitolul, pe Dumnezeu creator (δημιουργὸς) al întregii virtuţi, vieţi şi nemuriri, înţelege pe ale noastre, cele

23. Fac. 4, 1.

create. Căci împărțind lucrurile lui Dumnezeu în cele fără de-nceput și cu început, adică în lucrări dumnezeiești și în efectele lor, adăugând că "cele care au început sunt și se numesc ceea ce sunt și se numesc prin participare la cele fără de-nceput; căci Dumnezeu este creatorul întregii vieți, nemuriri, sfințenii și virtuți" – se înțelege al celor cu început, existente în noi natural. Vezi cât de minuțios ireproșabile sunt veneratele cuvinte ale fericitului Maxim?

Acest tratat al nostru s-a lungit cam prea mult, întâi dintr-o datorie legitimă față de Părinții noștri în Duh, datorie care nu e mai mică, ci mai mare decât mulțumirea cu care sunt datori copiii față de părinții naturali; căci Duhul care i-a făcut pe aceia Părinți, cere spre El și spre Părintele cel prea înalt datoria noastră, și de la El este și răsplata noastră pentru împlinirea ei. Apoi, ce mare cinste nu s-ar da latinilor arătându-se că sfintele noastre cărți din Biserică nu sunt corecte (ἀσφαλεῖς), și aceasta de unul care a venit de curând de la ei la noi și nu peste mult s-a întors iarăși la ei. Nu înțeleg cum nu văd aceasta cei ce ne combat pentru acest motiv pe noi, deși sunt de-un neam cu noi. Dar părăsind această digresiune, mă întorc de unde am plecat.

Că, așadar, nici harul necreat nu e identic cu ființa lui Dumnezeu, nici ființa nu e cu totul identică cu lucrarea necreată, află și de la acela care a explicat teologia cu grai de aur. "Harul Duhului, zice, Scriptura îl numește când foc, când apă", arătând că nu sunt ființe aceste nume, ci lucrări; căci nu se compune din diferite ființe Duhul care e nevăzut și are una și aceeași formă (μονοειδές). Iar că lucrare nu numește aici pe una care are început și sfârșit, află sigur cine cercetează când și de ce numește Scriptura o astfel de lucrare foc și apă. Dar despre foc am vorbit și dovedit în cuvintele ce le-am scris contra lui Varlaam *Despre îndumnezeire,* cuvinte de-ale înțelepciunii omenești, căci am scris

din puterea mişcată de Duhul a teologilor. Iar apa a explicat-o evanghelistul. Căci zicând Domnul: "apa pe care Eu voi da-o, se va face izvor de apă care adapă spre viaţa veşnică", iar în altă parte: "cel ce crede în Mine, râuri de apă vie vor curge din pântecele lui", adaugă: "aceasta a zis-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească cei ce vor crede în El; căci nu era încă Duhul Sfânt, fiindcă Iisus încă nu fusese preaslăvit"[24]. Ce va să zică aceasta? A început vreodată Duhul Sfânt şi încă nu era atunci? Desigur că nu. Ci zice că nu era încă în Apostoli. Iar cuvântul *se va face* să nu-l înţelegi că Duhul s-a făcut (γενητὸν). Ci se va face celui ce-L primeşte, cum zice şi David: "făcutu-mi-S-a Dumnezeu loc de scăpare". Iar dacă apa ce o aveau Apostolii în ei e nefăcută şi fără de început (căci era doar Duhul Sfânt), dar nu e fiinţa Duhului, ci harul, iar harul e lucrare, după părintele Gură de Aur – această lucrare din cei în care lucrează şi care au început să fie obiectul acţiunii ei este fără de început şi nefăcută. Indiferent dacă aceştia sfârşesc sau nu să fie obiectul acţiunii ei. Se poate întâmpla fiecare din acestea, cum ne-o arată istoria lui Saul şi David, căci primul a profeţit, dar nu e numărat între profeţi, iar pe David căinţa l-a păstrat. Dar şi de aici se deduce, ca dintr-o propoziţie din geometrie, că e fără de început lucrarea ce vine în sfinţi de la Dumnezeu. Căci profeţii se împărtăşesc de preştiinţa celor ce încă nu sunt, pe care o are fără de început singur Cel ce le ştie pe toate mai înainte de a se face. Este deci preştiinţa din care a dat Domnul şi lui David, fiinţa lui Dumnezeu? Dar preştiinţa lui Dumnezeu cu privire la un lucru este, după marele Vasile, ce-i drept, fără de început, nu însă şi fără de sfârşit. Vezi în câte blasfemii riscă să se rostogolească urmaşii lui Varlaam?

24. In 4, 14; 7, 38-39.

Căci Varlaam de fapt cugetă aşa. El este cel care le-a dat acestora să guste din apa tulbure a zăpăcelii. Atât Varlaam, cât şi aceştia nu zic că e un Dumnezeu după natura (φύσει) necreat, cum credem noi, ci că e un singur lucru necreat, fiinţa lui Dumnezeu. Aceasta, ca să poată zice că harul îndumnezeitor sau e fiinţa cea suprafiinţială a lui Dumnezeu, sau e creatură. Sfinţii zic că predeterminările, înţelepciunea, sfinţenia, bunătatea, dumnezeirea sunt toate prin natură în jurul lui Dumnezeu şi necreate, ca unele ce nu sunt fiinţe, ci lucrări ale lui Dumnezeu; de aceea, zic, Dumnezeu le depăşeşte după fiinţă, întrucât El e mai presus de nume, iar ele primesc nume, El e cauză, iar ele cauzate, El e cu totul mai presus de împărtăşire, iar ele se dau prin împărtăşire, El e mai presus de principiu, ele sunt principii. Aceştia însă declară pe fiecare din acestea creatură, dacă spunem că nu e fiinţă, şi ne condamnă că le numim necreate. Sunt de acord între ei că nu e un Dumnezeu necreat după natură şi după toate câte Îi revin în baza naturii, afirmând că numai fiinţa e necreată. Voind acela (Varlaam) să amăgească pe ascultători, afirmă că înţeleptul Maxim a numit har pe Dumnezeu în chip perifrastic şi de aceea a spus că harul e necreat. Noi vom spune că, şi dacă ar fi fost aşa, tot ar fi o dovadă că harul acesta e din cele din jurul lui Dumnezeu, şi nu fiinţa lui Dumnezeu. Căci orice perifrază, cum însuşi numele ei mărturiseşte celor ce înţeleg, se referă la cele ce sunt în jurul unui lucru. În cazul acesta însă, nu se poate admite că s-a vorbit prin perifrază. Iată de ce: Se spune că harul e din Dumnezeu. Fiind deci un har comun şi unic al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh mai ales harul prin care se săvârşeşte îndumnezeirea, cel ce numeşte har al lui Dumnezeu prin perifrază pe Însuşi Dumnezeu, evident că îl numeşte aşa, prin perifrază, pe Dumnezeu cel cunoscut în trei ipostasuri. Dar cum e Treimea din Dumnezeu? Căci Ta-

tăl e necauzat și e singura cauză ce nu provine de nicăieri. A mai comis Varlaam și alte asemenea erori prin felul acesta de-a explica. Având cel dintâi același fel de-a cugeta (ca aceștia, *n.tr.*), a căzut în același fel de absurdități.

Urmașii lui Varlaam susțin că singur Fiul sau Duhul Sfânt e harul cel veșnic existent din Dumnezeu, și din acest motiv înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim a numit necreați și pe cei ce Îl au în ei pe Fiul (cum zice Pavel). Dar atunci, cum făgăduiește Însuși Fiul în Evanghelii celor ce-L iubesc și pe care îi iubește, că va veni cu Tatăl și Își va face locaș în ei? Ba, mai mult: chiar dacă admitem că numai Fiul locuiește în cei ce-L iubesc, o dată ce locuirea aceasta este împărtășire (căci nu e prezent în sfinți în modul în care este pretutindeni Cel ce toate le umple după ființă), ființa Fiului fiind neîmpărtășibilă, urmează că ceea ce se dă prin împărtășire e harul, adică lucrarea îndumnezeitoare. Pe aceasta a numit-o deci sfântul dumnezeiască, necreată și veșnic existentă din veșnicul existent. Dar și venirea Celui ce e pretutindeni prezent, ce-ar putea fi altceva decât arătare, arătându-Se Dumnezeu celor vrednici în chip tainic? Căci nu va veni într-un loc, dintr-altul, puterea cea pretutindenea prezentă, nici nu va petrece undeva cea care nu e nicăieri. Venirea și așezarea Lui în noi e urcarea noastră prin revelație la El. Dar ce se revelează și se arată? Ființa lui Dumnezeu? Nici pomeneală. Atunci harul și lucrarea Duhului este aceea prin care se arată și se așază în cei vrednici Dumnezeu. Ar putea numi cineva, ce-i drept, har al lui Dumnezeu, prin perifrază, pe Dumnezeu cel închinat în trei ipostasuri. Dar atunci nu va spune că are existența din Dumnezeu. Și nu e nici o piedică a numi har al Fiului, prin perifrază, pe Fiul și har al Duhului pe Duhul. Căci și Grigorie cel foarte teolog, scriind lui Evagrie, zice: "A fost trimis la noi de la Tatăl un îndoit râu, harul inteligibil al Fiului și al Duhului". Iar puțin

mai sus zice: "Aceste raze gemene aduc până la noi lumina adevărului, dar în acelaşi timp sunt şi unite cu Tatăl. Căci darurile ce ni le aduc ele sunt comune acestor raze". Dar nu poate fi numit har din Tatăl, Fiul sau Duhul Sfânt, cei închinaţi fiecare în mod special în ipostas. Cei care numesc pe Fiul şi Duhul astfel consideră pe aceştia ca subzistenţi în Tatăl, singurul subzistent de Sine, ca nişte puteri ce sunt în El, nesubzistente. Căci dacă, după ei, Tatăl este singurul de unde provine harul, Fiul nu va avea acelaşi har, aşa încât să fie soare din soare, fiind întru toate la fel cu Născătorul, în har, strălucire şi toate cele ce sunt în jurul Lui; ci va fi ca o rază, iar Duhul, ca o lucire, şi Treimea va consta dintr-unul mare, dintr-altul mai mare şi dintr-al treilea cel mai mare, ceea ce, după Grigorie Teologul, era scris limpede în scrierile lui Apolinarie.

Noi la început n-am avut nici un cuvânt despre teologie. Ci am folosit just cele spuse de Părinţi contra aceluia care batjocorea lumina contemplaţiei, ştiind că trebuie să rămână în limitele proprii cele două îndeletniciri, care constau în a face teologie în mod special şi a scrie despre revelaţie aşa cum am primit. Acela însă, concentrându-le pe amândouă faţă în faţă, la o luptă între ele, s-a folosit de una contra celeilalte, zdruncinând siguranţa amândurora. Dar respins de noi prin sinod, s-a expulzat singur de ruşine. Iar cel care a găsit de bine să se arate ca un alt Varlaam după fuga celui dintâi, cade iarăşi, cum vedeţi, în aşa de mari absurdităţi. Ca un alt Varlaam, cu nimic mai prejos în arta manevrelor necinstite, fiindcă ştia că spunând adevărul nu ne-ar fi putut acuza, a apelat la minciună şi bârfeală. Sustrăgând unele din epistolele noastre şi denaturându-le în tot chipul, prin eliminări, adaosuri şi răstălmăciri, a spus şi făcut exact aceleaşi lucruri ca şi Varlaam, afară de faptul că acela, după sinodul cel de mai înainte, întorcând spatele îndată, n-a mai

continuat cu neruşinarea. Acesta însă a crezut că va realiza ceva ducând neruşinarea până la capăt. Căci s-a adunat un al doilea sinod pentru aceleaşi chestiuni şi a hotărât aceleaşi lucruri ca cel de mai înainte, iar el, după ce-a fost combătut, a fost mustrat public de dumnezeiescul patriarh, de cei din fruntea treburilor politice şi de judecătorii generali, ba a văzut şi poporul năpustindu-se împotriva lui, încât a fost reţinut de rugăciunile unora dintre ai noştri. Iată câte s-au făcut pentru adevăr contra lui, sau, mai bine zis, pentru el, şi el iarăşi întrebuinţează, neruşinat, aceleaşi expresii.

Spunând noi că harul îndumnezeirii e numit uneori de Părinţi şi dumnezeire, o dată ce şi cei ce se învrednicesc de el devin dumnezei, dar că acest har nu e, după aceiaşi Părinţi, nici fiinţa lui Dumnezeu, nici ceva din acei care primesc harul (doar e har şi dar îndumnezeitor, al Duhului), spunând noi deci acestea, acela strâmbând, răstălmăcind şi defăimând înţelesul dreptcredincios al celor scrise, ne acuză în chip nedrept că cinstim doi dumnezei şi două dumnezeiri. Şi dispreţuind categoric el însuşi expresiile Părinţilor, ca să nu-l ştie alţii, se serveşte de noi ca de-o mască în această dispreţuire, atribuindu-ne-o nouă. Oare nu ne-a auzit cu urechile lui rostind frumoasa mărturisire pe care Părinţii au numit-o simbolul dreptei credinţe, şi nu e aceasta un semn suficient al celor ce cinstesc un singur Dumnezeu şi se închină unei singure Dumnezeiri în trei ipostasuri desăvârşite? Dar, cum e şi firesc, aceşti teologi recenţi nu ţin această mărturisire de simbol al adevăratei credinţe în Dumnezeu. Ce adică? Nu ne ştiu că recunoaştem în Hristos două naturi şi două voinţe şi lucrări? Dacă, deci, câte una din acestea e omenească, evident că rămâne câte una dumnezeiască. Cum nu cinstim atunci un singur Dumnezeu, noi, care cinstim o natură, o voinţă şi o lucrare?

Şi apoi, ne-am botezat noi cumva în alt Dumnezeu decât aceşti noi acuzatori ai noştri? Şi noi botezăm şi acum în acelaşi Dumnezeu. Deci sau cinstim şi noi un singur Dumnezeu în Care ne-am botezat şi ne botezăm prin darul Lui cel mare, sau nu cinstesc nici ei un singur Dumnezeu. Astfel acuzatorii creştinilor sunt propriii lor acuzatori. Ar fi trebuit să zicem că cinstim doi dumnezei şi două dumnezeiri, câte una fiecăruia dintre ei, şi atunci am fi fost cu dreptate supuşi acuzei. Până nu zicem aceasta, vina pe care o născocesc aceştia de la ei se întoarce asupra lor nu numai ca asupra unora ce defăimează, ci şi ca asupra unora ce alterează dogmele dreptei credinţe. Dar despre acestea ajunge. Acum trebuie să revenim la continuarea pe care ne-am propus-o[25].

25. Urmează în codici partea a doua a tratatului, intitulată: *Despre împărtăşirea de lumina cea dumnezeiască şi îndumnezeitoare. Sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire.* Noi însă pe aceasta n-am mai tradus-o.

ANTIRETICUL AL CINCILEA
contra celor scrise de Achindin împotriva luminii harului și a harismelor duhovnicești

Capitolele celui de-al cincilea cuvânt antiretic contra lui Achindin

1. Achindin e mai orb la înțelegere decât cei orbi în ce privește vederea senzorială; căci nu numai că ignoră lumina dumnezeiască, ci și afirmă despre ea lucruri contrare.

2. Cuvinte de-ale lui Achindin, care, examinate, arată multiplu că cel ce le-a rostit socotește aceeași lumină aici făptură, aici ființa lui Dumnezeu.

3. Din pricina înțelesului multiplu al cuvântului Dumnezeu, Părinții uneori au afirmat, alteori au negat vederea lui Dumnezeu. Aceasta neînțelegând-o Achindin, se războiește cu cuvintele Părinților, ridicând pe unele împotriva altora.

4. Același lucru îl face și în legătură cu cuvântul a vedea, care are un dublu înțeles, dovedindu-se că socotește Providența dumnezeiască drept creată.

5. Dovezi și din ceea ce spune el însuși, că lumina ce a strălucit pe Tabor e necreată, și nu e ființa dumnezeiască, deși el nu vrea să admită aceasta.

6. Critica mai amănunțită a unei propoziții a lui, dovedindu-se că lumina aceea dumnezeiască este sfânta vedere comună sfinților, și că Achindin nu socotește pe nici unul dintre aceia adevărat teolog, și că se opune și poruncilor evanghelice.

7. Nu numai că socotește această lumină aici creată, aici ființa lui Dumnezeu, ci declară că n-a fost văzută nici

măcar de cei trei (ucenici), despre care spunea că li s-a arătat.

8. Aducând doi martori, pe Sfântul Ioan Gură de Aur și pe Grigorie Teologul, pe unul îl aduce împotriva sa, iar pe părintele Gură de Aur îl calomniază.

9. Privează de vederea sfintei lumini și pe cei ce s-au suit împreună cu Domnul pe Tabor.

10. Din cele ce spune, arată și pe Duhul Sfânt ca făptură.

11. Altă enunțare a lui Achindin, din care se arată că socotește pe Dumnezeu fără voință și fără lucrare (ἀθέλητον καὶ ἀνενέργητον), iar făpturile le socotește coeterne cu El.

12. Alte enunțări ale lui, din care se arată că declară pe toți dumnezeieștii teologi și pe cei ce mărturisesc ca ei, politeiști.

13. Alte enunțări ale lui și o mărturie a lui Dionisie cel Mare, din care se arată că această mărturie o alterează și o răstălmăcește, iar el propovăduiește mulți dumnezei și multe dumnezeiri.

14. Altă enunțare a lui, din care se dovedește cugetând că Dumnezeu nu ne-a făgăduit cu adevărat pe Duhul Sfânt; căci nu deosebește pe credincioși de necredincioși.

15. Demonstrarea că cele șapte duhuri ce odihneau peste Hristos, potrivit profeției[1]*, sunt Însuși Duhul Sfânt, și că Achindin, declarându-le pe acestea făpturi, pe Însuși Duhul Sfânt Îl face făptură.*

16. Despre temerea de Dumnezeu, ce este și cum se naște în cei vrednici.

17. Iarăși despre cele șapte duhuri, că sunt necreate. Lămurirea mărturiei aduse de Achindin în chip nepotrivit contra lor. Despre a face *și* a lucra *(περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν).*

1. Isaia 11, 2.

18. Achindin aduce contra harismelor Duhului şi o propoziţie a părintelui Ioan Gură de Aur, după ce o răstălmăceşte.

19. Expunerea şi lămurirea adevărată a acestei propoziţii a Sfântului Ioan Gură de Aur.

20. Iarăşi lămurire despre ce înseamnă, spre cine se îndreaptă şi de la cine vine mângâierea despre care se vorbeşte în această propoziţie.

21. Demonstrarea din ea că şi pe necredincioşi şi animalele necuvântătoare ba, vai, şi pe demoni îi face Achindin mădulare ale lui Hristos şi socoteşte că se vor împărtăşi înaintea credincioşilor de făgăduinţa celor viitoare.

22. Demonstrare prin catalogare, care sunt harismele duhovniceşti şi care cele neduhovniceşti.

23. Nu sunt necreate toate harismele duhovniceşti. Ce este necreat în ele.

24. Demonstrare mai pe larg că nu sunt fiinţa Duhului Sfânt lucrarea (ἐνέργεια) şi harul Lui.

25. Achindin, interpretând rău cuvântul întreg *în ce priveşte pe Dumnezeu, se arată pe sine – vai, ce nebunie! – mai sus şi decât Hristos.*

26. Sfinţii interpretează în chip diferit cuvântul întreg *la Dumnezeu. În câte feluri. Propoziţii de-ale lui Achindin care contrazic limpede pe sfinţi şi sunt pline de blasfemii absurde.*

27. La Dumnezeu existând o dublă deosebire, cum a fost dovedit de teologi, când folosim în legătură cu una cuvântul întreg, *nu se cuprinde în el şi cealaltă. Cele ce se împărtăşesc de Dumnezeu se împărtăşesc de lucrarea, nu de fiinţa dumnezeiască.*

28. Înţelepciunea şi virtutea date celor îndumnezeiţi de la Dumnezeu, încă sunt lucrare dumnezeiască a Duhului Sfânt.

Ce cuvânt ar putea convinge pe cei ce resping lumina adevărului? Aceştia, închizându-şi o dată pentru totdeauna ochiul sufletului, sau întorcându-l spre întuneric şi umplându-şi-l de beznă, cred asemenea lor şi pe cei ce s-au învrednicit în diferite timpuri să vadă şi să experieze strălucirea lui Dumnezeu. Iar dacă vreunul din cei de azi care, silindu-se şi învrednicindu-se de mila dumnezeiască, pătimeşte fericit acea fericită vedere, aceştia se străduiesc să demonstreze că nu vede nimic de felul acesta. Ba, nu se aseamănă numai cu cei ce şi-au întors ochii spre un loc întunecos, ci şi cu cei cu ochii scoşi. Căci precum aceia, pipăind lucrurile fără să le vadă, aseamănă lucrul pipăit cu diferite obiecte, închipuindu-şi-l acum una, acum alta, şi formându-şi diferite păreri despre unul şi acelaşi lucru –, la fel aceştia, pipăind cu o cugetare întunecată lumina atotdumnezeiască, îşi formează multe şi diferite păreri despre ea. Ba, au întrecut chiar în sens rău şi pe orbi, în mare măsură. Căci nu sunt numai în neştiinţa negativă, ca aceia în lipsa vederii, nici nu trec simplu de la o părere la alta, cum judecă aceia cele văzute prin pipăit, ci rostesc cele mai contrarii păreri despre aceeaşi lumină, care e aşa de minunată.

Cel ce mai înainte demonstra pe larg că această lumină e făptură şi cobora la acelaşi nivel cu ea pe Tatăl, pe Fiul şi pe Duhul Sfânt – căci una este strălucirea aceasta şi vine dintr-o singură dumnezeire a Celor trei –, acelaşi, întorcându-şi acum mişelia spre cei ce trăiesc după voia lui Dumnezeu şi încercând să rupă din acea viaţă pe cei ce s-au înălţat la treapta cerută de desăvârşirea lui Hristos, iată ce zice: "E de observat şi aceea că nici un teolog recunoscut n-a atribuit vederea acelei lumini şi altora, chiar dacă s-ar înălţa cineva la suprema contemplare a lui Dumnezeu; teologii au mărturisit-o numai pentru dumnezeieştii Apostoli, dar şi aceia s-au împărtăşit de ea numai datorită condescendenţei dumnezeieşti. Dacă ar fi învăţat altfel teologii, s-ar contrazice pe ei înşişi şi unul pe altul, o dată ce afirmă că nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decât prin făp-

turi, fie el Moise, sau Pavel, care s-a urcat până la al treilea cer, ori fie mai sus și decât Pavel și împărtășească-se de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească, de virtuțile dăruite nouă de la Dumnezeu, prin care ne curățim în Duh, și de roadele Duhului". Vai, vai! Ce grozav pătimește un suflet ros până la rădăcini de invidie și care caută mărirea de la oameni; mai ales dacă, plin de aceste patimi, se ocupă cu cele privitoare la Dumnezeu, și încă în duh de ceartă. Care dintre cei ce au ținut în decursul timpului strâns la dreapta credință a scornit vreodată astfel de rătăciri? Cine s-a mai folosit așa de ușuratic de cuvinte, ca de niște fluxuri dese din golful mării, schimbând mereu părerile nelegiuite cu alte păreri la fel de nelegiuite și alunecând astfel pe nesimțite în afirmațiile cele mai contrarii, dar deopotrivă de rele?

Căci iată-l acum pe acesta, care mai înainte se silise să dovedească pe larg că lumina aceea este făptură, dezvăluindu-se, prin ceea ce zice, că socotește aceeași lumină (auzi îndrăzneală!) drept ființa lui Dumnezeu și încercând cu multă viclenie s-o dovedească necreată, mai bine-zis făcând-o ceva care e și creat, și necreat. Ca să se vadă limpede părerea lui de acum, i-am citat toată fraza. Într-adevăr, ceea ce nu poate fi văzut de nimeni, fie acela Moise, sau Pavel, cel ce s-a înălțat până la al treilea cer, sau chiar mai presus de Pavel și învrednicit de starea și demnitatea îngerească sau arhanghelească –, ce poate fi altceva decât ființa lui Dumnezeu, Care nu iese din Sine, nu Se manifestă și nu Se poate vedea nicidecum de nimeni? Nu se rușinează nenorocitul nici de istoria evanghelică, nici de cuvintele Domnului. Căci Domnul a prevestit că unii vor vedea Împărăția lui Dumnezeu ce va veni întru putere, prin lumina aceea; ca să arate că aceeași lumină neînserată va fi văzută limpede după sfârșitul veacului acesta de toți fiii veacului viitor. Iar evangheliștii istorisesc că nu numai Apostolii au văzut slava aceea ascunsă, ci și Moise și Ilie, care s-au adunat atunci acolo într-un chip negrăit și vor-

beau cu Hristos şi prevesteau moartea Lui, pe care avea s-o pătimească în Ierusalim. Achindin însă declară: "Nici un teolog recunoscut n-a atribuit vederea acelei lumini şi altora, chiar dacă s-ar înălţa cineva la suprema contemplare a lui Dumnezeu, chiar dacă ar fi Moise însuşi; teologii au mărturisit-o numai pentru dumnezeieştii Apostoli, dar şi aceia s-au învrednicit de ea numai datorită condescendenţei dumnezeieşti". Iar puţin mai sus zice: "E drept că s-a arătat slava şi dumnezeirea lui Iisus Apostolilor pe Tabor, dar nu ca ceea ce e în sine (καθ' ἑαυτήν); căci aceasta nu se manifestă ca ceea ce e în sine". Scriind deci că s-a arătat Apostolilor pe munte lumina, dar numai în urma condescendenţei divine, şi nu ca ceea ce e în sine, căci fiinţa lui Dumnezeu e în sine nevăzută –, nu face, limpede, lumina aceea fiinţă a lui Dumnezeu? Apoi, aceeaşi lumină, întrucât a fost văzută, e, după el, iarăşi creatură; căci nimic ce devine în oarecare fel vizibil nu e, după el, necreat. Întrucât însă a fost văzută numai de Apostoli şi n-o poate vedea nimeni dintre ceilalţi, fie acela chiar înger, e sigur că e altceva decât creaturile; e, după el, însăşi fiinţa lui Dumnezeu, căci zice în multe locuri din scrierile sale că "nu există nici o strălucire şi har necreat care să nu fie fiinţa lui Dumnezeu".

Adăugând la cuvintele citate mai sus şi altele, produse şi ele de aceeaşi cugetare stricată, cum vom arăta mai încolo, revine după aceea iarăşi, prin alte cuvinte, la aceeaşi idee, făcând din această lumină fiinţa lui Dumnezeu. Căci zice iarăşi: "Altceva este taina aceea, şi altceva este vederea şi teologia tuturor celorlalţi oameni, oricare ar fi ei". Dacă vederea luminii aceleia de pe Tabor e altceva decât a tuturor celorlalţi oameni, oricare ar fi ei, ca una ce e mai presus de toate, fie el cel ce vede Moise, sau Pavel, sau chiar cineva mai presus de ei şi învrednicit de starea şi demnitatea îngerească sau arhanghelească –, urmează că nici ceata cealaltă, a Apostolilor, afară de cei trei, n-a văzut niciodată acea lumină, ca fiind mai presus de ei. Dar mai înainte, însuşi Achindin a spus că acea lumină e creată. Ce

creatură şi ce vedere este însă de care să nu fie vrednici acei mari şi dumnezeieşti luminători, împreună cu Moise, cu Pavel şi cu arhanghelii înşişi, şi aceasta în veci? Din ce motiv apoi "este altceva taina aceea, şi altceva vederea şi teologia tuturor celorlalţi oameni, oricare ar fi ei"? Deoarece, zice, "nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decât din creaturi". Deci lumina aceea e necreată şi n-au văzut-o, după Achindin, nici Moise, nici Pavel, nici înger, nici arhanghel. Iar dacă e necreată, e şi fiinţa lui Dumnezeu, căci tot ce e necreat e, după el, fiinţă. Dar spune-ne, o, învăţătorule al celor tainice, cei trei Apostoli cum au văzut? "Prin condescendenţă dumnezeiască", zice.

Întrebăm iarăşi: Ceea ce au văzut prin condescendenţă a fost o lumină necreată sau numai o lumină creată şi sensibilă? N-a fost lumină necreată ceea ce au văzut, zice, "căci nimic ce vine la vederea ochilor trupeşti într-un fel anume nu e necreat, fie el cel ce vede Moise, fie Pavel, cel ce s-a înălţat până la al treilea cer, fie vreun înger care se atinge de vederea dumnezeiască, şi nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decât prin creaturi". E limpede că a coborât iarăşi la starea de creatură acea lumină, rupând nenorocitul în chip absurd strălucirea naturii dumnezeieşti de natura dumnezeiască. Vedeţi cum cade în extreme dintr-un moment într-altul?

E drept că numai fără voie numeşte acea lumină necreată, de frica hotărârii sinodale. De aceea face aceasta cu o duplicitate vicleană şi în termeni neclari; şi e mai grabnic în a nega acest lucru decât în a-l afirma. Pe când, pentru a dovedi acea lumină creată, pune în joc toată frumuseţea cuvintelor şi toată silinţa sa. În scopul acesta, aduce şi cuvintele: "nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu altfel decât prin făpturi", care spune că sunt cuvintele tuturor teologilor. Prin aceasta se dovedeşte tocmai împotriva cugetărilor lor. *A vedea* are un dublu înţeles: uneori arată că cineva înţelege pe Dumnezeu, în marginile posibilităţii; alteori, că

are pe Dumnezeu în sine, şi prin unirea cu harul dumnezeiesc se bucură de vederea tainică şi de contactul cu El. Aşa ne învaţă purtătorii de Dumnezeu. "Harul, zice careva dintre ei, deşi dă bucurie celor ce se împărtăşesc de el, nu dă şi înţelegere". Dar şi numele *Dumnezeu* e comun atât fiinţei dumnezeieşti, cât şi puterii şi lucrării şi ipostasurilor dumnezeieşti.

Potrivit cu acest dublu înţeles, putinţa vederii lui Dumnezeu s-a şi negat, s-a şi afirmat. "Pe Dumnezeu, zice, nimeni nu L-a văzut vreodată"[2]; sau: "Pe Carele nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă"[3]; sau: "Nimeni nu va vedea faţa Mea şi să fie viu"[4], zice Dumnezeu către Moise. Pe de altă parte, Creatorul se vede din frumuseţea făpturilor, şi "fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"[5]; Apostolul zice că "vom vedea atunci faţă către faţă"[6]; "îngerii (celor ce se apropie de Dumnezeu) văd pururea faţa Tatălui lor celui din ceruri"[7]; iar Iacob zice: "Am văzut pe Dumnezeu faţă către faţă şi s-a mântuit sufletul meu"[8]. Aceste locuri nu se contrazic unele pe altele, ci sunt în cel mai perfect acord, schimbarea înţelesului cuvintelor procurând teologiei o mărturie fără contraziceri.

Putinţa vederii lui Dumnezeu e negată de teologi, întrucât socotesc pe Dumnezeu necuprins după ipostasul şi fiinţa Lui. "Fericita Dumnezeire, zice dumnezeiescul Maxim, e după fiinţă atotnegrăită şi atotnecunoscută, nelăsând celor ce vin după Ea nici cea mai mică urmă pentru înţelegerea Ei". Iar profetul zice: "Nimeni n-a stat în faţa lui Dumnezeu, şi nimeni nu va vedea faţa lui Dumnezeu şi să fie viu". Gri-

2. In 1, 18.
3. I Tim. 6, 16.
4. Ieş. 33, 20.
5. Mt. 5, 8.
6. I Cor. 13, 12.
7. Mt. 18, 10.
8. Fac. 32, 30.

gorie Teologul declară şi el: "Natura lui Dumnezeu n-a văzut-o şi n-a exprimat-o nimeni"[9], iar Ioan Gură de Aur spune: "A-ţi închipui că scrutezi fiinţa lui Dumnezeu înseamnă a face mincinos pe Însuşi Cel ce a zis: Deasupra cerurilor voi aşeza tronul Meu". Deci teologii neagă putinţa vederii lui Dumnezeu, întrucât Îl socotesc după fiinţă cu totul necuprins. Dacă însă afirmă că se vede Creatorul din creaturi, nu învaţă că se vede din făpturi fiinţa dumnezeiască, pentru că tocmai aceasta este ceea ce neagă ei limpede, ci spun că din lucruri se înţelege puterea şi lucrarea (ἐνέργεια) dumnezeiască. "Cum ar fi posibil, zic, să cunoşti din creaturi fiinţele?"[10]; sau: "Nu din lucrurile Meşterului ajungem la cunoaşterea fiinţei Lui, ci din Cel născut cunoaştem natura Născătorului"[11]; sau: "Făpturile arată înţelepciunea, dibăcia şi puterea, dar nu fiinţa; ba, nici măcar puterea Făcătorului n-o înfăţişează în chip necesar întreagă"[12]. Achindin însă aduce împotriva celor ce spun în consonanţă cu Părinţii că din făpturi nu cunoaştem fiinţa, ci puterea dumnezeiască, cuvântul teologilor care spun că "Dumnezeu se vede din făpturi", ca şi când din făpturi s-ar vedea şi s-ar cunoaşte însăşi fiinţa dumnezeiască. Nu ridică prin aceasta pe teologi împotriva lor înşişi?

Iar dacă a zis Domnul că Se va arăta celor evlavioşi, dumnezeiescul Chiril spune că aceasta "nu va fi o cunoaştere prin cugetare, ci un mod deosebit de luminare; având pe Domnul sălăşluit în ei, Îl vor privi cu ochii minţii, prin Duhul Sfânt". La fel, dumnezeiescul Grigorie al Nyssei zice că "frumuseţea ce întrece toate cele supralumeşti şi cereşti, de care a spus nemincinosul cuvânt că o vor vedea cei

9. PG 36, 52 (οὐδὲ Θεοῦ φύσιν ἤ εἶδεν ἤ ἐξηγόρευσεν).
10. Sf. Vasile cel Mare, PG 29, 648 A.
11. Sf. Vasile cel Mare, PG 29, 648 D.
12. Sf. Vasile cel Mare, 29, 648 A.

curaţi la inimă, e mai presus de orice nădejde şi de orice închipuire formată prin cugetări".

De felul acesta va fi vederea fericită a celor curaţi la inimă. De felul acesta va fi înfăţişarea şi împărtăşirea luminii feţei lui Dumnezeu, hărăzită celor deveniţi după chipul lui Hristos. S-a spus doar: "Însemnatu-s-a peste noi lumina feţei Tale, Doamne". "Auzind de faţa lui Dumnezeu, zice teologul cu gură de aur, să nu-ţi închipui ceva trupesc; aici, indică lucrarea, arătarea Lui". Aşa a văzut, după teologul din Damasc, şi Moise faţa lui Dumnezeu în Sinai. Aşa vor vedea, după cuvântul apostolesc, cei ce se curăţesc mânaţi de-o asemenea nădejde; nu prin oglindă, nici prin ghicitură, ci faţă către faţă. "Căci a pus întunericul drept ascunziş Sieşi, zice Grigorie cel cu numele de Teologul, ca să nu vadă uşor firea întunecoasă frumuseţea cea ascunsă şi de puţini meritată; iar lumina să se întâlnească cu lumina care atrage continuu spre înălţime prin dorinţă; şi mintea curată să se apropie de cea preacurată. Primul lucru să se arate acum; al doilea pe urmă, ca preţ al virtuţii şi al întinderii spre El"[13].

Achindin însă respingând modul acesta deosebit de luminare dumnezeiască a celor evlavioşi, care e altceva decât cunoştinţa prin cugetare a celor ce se ocupă fidel cu ea, aduce cuvintele teologilor despre cunoştinţa prin cugetare: că Dumnezeu poate fi văzut, adică înţeles, din făpturi de toţi câţi străvăd, cugetând, prin înţelepciunea ce se arată, pe Cel ce a făcut toate întru înţelepciune; adică de toţi câţi Îl cugetă prin analogie. Achindin susţine că sunt una şi aceeaşi cele ce sunt aşa de deosebite întreolaltă. Căci ce are comun raţionamentul cu împărtăşirea de Dumnezeu; ipoteza, cu luminarea tainică; ştiinţa din analogie, cu zidirea şi bucuria din lumina negrăită şi nesfârşită, bucurie produsă, după Vasile cel Mare, de amestecul luminii cu cei

13. PG 36, 189-192.

vrednici? Cum sunt acelaşi lucru şi nu se deosebesc deloc cele ce sunt proprii celor îndumnezeiţi şi cele ce le avem noi toţi, ba şi unii dintre înţelepţii elenilor, cum zice şi dumnezeiescul Grigorie al Nyssei? Nu e stăpânit de duşmănie şi nebunie Achindin, care foloseşte cuvintele teologilor împotriva cugetării lor, făcându-le să se ciocnească între ele?

Cuvintele: *a vedea pe Dumnezeu* au, deci, cum am dovedit, două sensuri. Unul: a dobândi cineva pe Dumnezeu în sine şi a-L vedea prin luminarea ce vine din El, iar al doilea: a cunoaşte şi a înţelege pe Dumnezeu, dar nu în modul deosebit al luminării, de care se bucură cei evlavioşi. Dar şi cunoaşterea lui Dumnezeu are un înţeles dublu. O arată aceasta Vasile cel Mare adresându-se celor ce pretindeau că văd fiinţa lui Dumnezeu şi ziceau: "Nu pe Dumnezeu pe Care nu-L cunoaştem, ci pe Care Îl cunoaştem Îl venerăm". Vasile cel Mare le răspunde: "A cunoaşte pe Dumnezeu are multe înţelesuri. De fapt spunem şi noi: cunoaştem măreţia lui Dumnezeu, puterea, înţelepciunea, bunătatea, providenţa Lui, dreptatea judecăţii Sale, calitatea Lui de Făcător, de preştiutor şi de răsplătitor, dar nu şi fiinţa însăşi. Să nu ne încurce pe noi din cauza simplităţii. Lucrările (ἐνέργειαι) lui Dumnezeu sunt variate; fiinţa Lui e însă simplă. Noi zicem: cunoaştem pe Dumnezeul nostru din lucrările dumnezeieşti; de fiinţă însă, nu putem să ne apropiem"[14]. Dacă deci din lucrările dumnezeieşti, din providenţă, înţelepciune, bunătate, putere creatoare şi preştiutoare, zicem că-L ştim pe Dumnezeu, iar Achindin spune că, după teologi, nimeni nu poate cunoaşte altfel pe Dumnezeu decât din făpturile Lui, nu e clar că socoteşte făptură providenţa dumnezeiască, puterea Lui făcătoare şi preştiutoare, bunătatea şi înţelepciunea Lui, din care se cunoaşte Dumnezeu? Nu e clar că bârfeşte pe teologi atribuindu-le o astfel de părere, că le răstălmăceşte şi le alterează cugetarea dreptcredin-

14. *Epistola 234, către Amfilohie*, PG 32, 869.

cioasă şi le face cuvintele să se lupte întreolaltă? Să nu ne amăgească cu acest cuvânt, *Dumnezeu*, care e comun şi fiinţei lui Dumnezeu, şi lucrurilor dumnezeieşti; căci Unul este Dumnezeu în fiinţă şi lucrare; unul singur ca fiinţă atotputernică. Din creaturi nu privim pe Dumnezeu, ci cunoaştem nu fiinţa Lui, ci puterile şi lucrările Lui necreate. Din aceste puteri şi lucrări necreate, apoi, cunoaştem pe Dumnezeul nostru ca fiinţa atotputernică.

O dată ce e limpede că din făpturi nu se poate cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu, Varlaam şi Achindin, susţinând că Apostolii au văzut pe Tabor printr-o lumină creată lumina necreată, afirmă, fără voia lor, ceea ce se silesc să combată: afirmă că există o oarecare lumină necreată, care nu e fiinţa lui Dumnezeu. Căci lumina aceea care e, după ei înşişi, necreată, este o lucrare, şi nu fiinţa lui Dumnezeu, dacă se cunoaşte prin ceva creat. Reiese deci că nu ştiu ce zic şi ce afirmă. Iar dacă afirmă tot ei, cum o şi fac, că lumina aceea, după ei înşişi necreată şi cunoscută de Apostoli pe Tabor printr-o lumină văzută, e fiinţa lui Dumnezeu şi însuşi ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, iar pe de altă parte ştim că fiinţa lui Dumnezeu se cunoaşte, după teologi, prin lucrările necreate –, urmează că lumina văzută de Apostoli pe Tabor e o lucrare necreată a lui Dumnezeu. Cum se vede, şi-au ţesut sofismele, fără să-şi dea seama, tocmai împotriva lor, ignorând şi falsificând nu numai învăţăturile teologilor, ci şi pe ale lor.

Despre tainica şi dumnezeiasca luminare ce se petrece numai în cei evlavioşi, ca şi despre aceea că expresiile "pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată", şi celelalte asemănătoare, exprimă că Dumnezeu după fiinţă nu e văzut nici chiar de cei sfinţi –, am tratat foarte limpede atât în scrierile noastre către Varlaam, cât şi în *Cuvântul al doilea şi al patrulea* din cele publicate de noi contra scrierilor lui Achindin. Fiindcă acum Achindin susţine că şi pe Tabor Apostolii au văzut pe Dumnezeu din creaturi, ca toţi ceilalţi

oameni, cum afirmă iarăşi "că lumina de pe Tabor nu e comună tuturor, ca fiind mai presus de toate, şi că alta e fiinţa acestei taine şi alta a vederii şi teologiei tuturor celorlalţi, oricare ar fi ei, fie Moise, cel ce cugetă pe Dumnezeu teologic sau Îl priveşte, fie Pavel, cel ce s-a urcat în al treilea cer, fie chiar cineva mai presus de ei, vreunul învrednicit de stare şi demnitate îngerească sau arhanghelească"? Nenorocitul păţeşte acestea fiindcă vrea să placă tuturor şi fiindcă se acomodează multiplu după părerile tuturor, neavând de Dumnezeu şi de adevăr nici o grijă. De aceea, aici declară creatură acea lumină, aici necreată, se înţelege într-un sens greşit. Altă dată, iarăşi, spune că nu e nici una, nici alta. Uneori o face chiar arătare cu totul nesubzistentă. Ba, ceea ce şi a spune e înfricoşat, câteodată o numără între cei răi.

După ce s-a silit mai înainte să dovedească pe larg că acea lumină e creatură, vrând acum să se acopere pe sine, dar odată cu aceasta să rămână totuşi contrar sfinţilor şi nouă, care suntem de acord cu ei, încearcă să umbrească impietatea de mai înainte cu o alta. Şi zice: "E de observat că nici un teolog recunoscut n-a spus că acea lumină e comună şi celorlalţi, chiar dacă ar ajunge cineva la cea mai înaltă vedere, ci au mărturisit-o numai pentru Apostoli". Ce spui? Nu e acea lumină răsplată comună tuturor celor ce trăiesc după Dumnezeu? Dacă-i aşa, nici de împărăţia lui Dumnezeu nu se vor împărtăşi toţi. Căci Însuşi Domnul a spus că tocmai această lumină e împărăţia lui Dumnezeu. A minţit şi Daniel şi profeţia lui, care a prevestit că "se va da împărăţia sfinţilor Celui Prea Înalt şi că aceeaşi împărăţie o vor avea Dumnezeu şi sfinţii"[15]. Dacă-i aşa cum spune Achindin, împărăţia aceea nu va fi şi nu se va da tuturor celorlalţi care sunt aşa de mulţi, ci se va da numai celor trei ce s-au urcat atunci pe munte. Dar spune şi Dionisie cel

15. Dan. 7, 27.

Mare: "Iar când vom deveni nestricăcioşi şi nemuritori şi vom ajunge la starea preafericită şi în chipul lui Hristos, vom fi, potrivit Evangheliei, totdeauna cu Domnul. Atunci ne vom umple de arătarea Lui văzută prin preacurate vederi, arătare care ne va înconjura de strălucire prin razele ei atotluminoase, aşa cum a înconjurat pe învăţăcei la Schimbarea la Faţă"[16]. Atanasie cel Mare încă zice: "Domnul va veni iarăşi radiind din sfântul Său trup, luat din Maria, slava cea negrăită, aşa cum a arătat-o în parte pe munte"; iar Grigorie Teologul spune că va veni "aşa cum a fost văzut sau cum S-a arătat ucenicilor în munte, dumnezeirea biruind trupul". Cum zic acestea Părinţii amintiţi dacă nu e comună tuturor celorlalţi sfinţi acea lumină, ci s-a arătat în chip negrăit numai celor trei Apostoli? Fiindcă duşmanul acesta al luminii, încercând să lipsească de lumină pe fiii luminii, se sileşte, dus de-o covârşitoare sminteală, să arate pe sfinţi, împotriva voii lor, de acord cu el, răstălmăcindu-i pe toţi şi declarând că nici unul nu socoteşte această lumină comună celor luminaţi –, hai să-i înfăţişăm mai pe toţi mărturisind că e comună tuturor. Făcând aceasta, Achindin sau va lepăda întunericul de pe cugetarea sa şi va privi spre strălucirea adevărului ajutat fiind de mulţimea atâtor martori ai luminii, sau, necăindu-se nici aşa de opinia sa nelegiuită, îşi va lua cu dreptate încă de aici arvuna ruşinii viitoare şi a durerii ce vine din această ruşine şi care ţine de veacul viitor.

Zice deci Părintele Gură de Aur în pareneza către Teodor: "Toate ale vieţii viitoare vor fi ziuă, strălucire şi lumină. Acum nu sunt aşa. Ziua aceea e cu atât mai strălucită ca cea de aici, cu cât aceasta e mai luminoasă ca o candelă. Atunci nu va fi nici noapte, nici seară niciodată, ci o altfel de stare, pe care numai cei ce se vor învrednici de ea o vor

16. PG 3, 592.

cunoaşte. Iar ceea ce va întrece acestea toate va fi bucuria de a petrece neîntrerupt cu Domnul, împreună cu puterile de sus. Că aceste cuvinte nu sunt podoabă goală, să mergem cu gândul pe munte, unde S-a schimbat Hristos la faţă, să-L vedem luminând cum a luminat, deşi nici atunci nu ne-a arătat toată strălucirea veacului viitor"[17]. Iar către cea ajunsă de curând văduvă scrie: "Trupurile celor ce au bineplăcut lui Dumnezeu vor îmbrăca atâta slavă câtă nici nu pot vedea aceşti ochi. Oarecare semne şi urme întunecoase ale acestor lucruri S-a îngrijit Domnul să ni se dea atât în Vechiul, cât şi în Noul Testament. Acolo faţa lui Moise era luminată de atâta slavă, încât n-o puteau privi ochii israelitenilor. În Testamentul Nou, cu mult mai puternic şi decât faţa lui Moise a luminat cea a lui Hristos"[18]. Iată ce zice şi dumnezeiescul Chiril: "Domnul, arătând că învierea sfinţilor va fi atotslăvită, a zis: Atunci drepţii vor străluci ca soarele; iar ca să fie crezut că vorbeşte adevărat, a hărăzit ucenicilor să guste mai înainte vederea acelora, schimbându-Se la faţă în munte". O dată ce acolo aceasta e răsplata comună tuturor creştinilor adevăraţi, iar arvuna bunurilor viitoare s-a dat aici, cum nu se dă şi aici, în oarecare măsură, îndeobşte tuturor celor ce se ostenesc?

Iată ce zice apoi alt Părinte: "De aceea S-a suit Domnul pe munte, retrăgându-Se dintre ceilalţi şi a arătat pe când Se ruga strălucirea aceea negrăită a luminii, ca să arate fructul sfinţitei isihii şi al rugăciunii". Şi adaugă: "căci mama rugăciunii e isihia; iar rugăciunea e manifestarea slavei dumnezeieşti. Când ne închidem simţurile şi ne întâlnim cu noi înşine şi cu Dumnezeu şi, eliberaţi de cele din afară de lume, venim înăuntrul nostru, atunci vedem limpede în noi împărăţia lui Dumnezeu, căci *împărăţia cerurilor,* care e împărăţia lui Dumnezeu, e *înăuntrul nostru,* a spus Iisus Dum-

17. PG 47, 291.
18. PG 48, 603.

nezeu". Nu socoteşte şi acesta deci vedere comună a celor ce persistă cu adevărat în isihie şi rugăciune, acea lumină? Căci şi acesta numeşte acea lumină împărăţie a lui Dumnezeu, ca şi Domnul. Andrei, luminătorul preastrălucit al Cretei, zice: "Ce vrea să facă sau să înveţe Mântuitorul suind pe ucenici pe munte? Să arate slava şi strălucirea atotluminoasă a dumnezeirii Sale, în care a mutat natura care a auzit cuvântul: Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce. Potrivit învăţăturii nemincinoase a teologilor, marele dar al Dumnezeirii preacurate vine până la noi ca o revărsare îmbelşugată dintr-un izvor veşnic. Prin aceasta vrea ca, înţelegând noi adâncul celor săvârşite atunci, cu ajutorul acestei cunoştinţe să facem mai lucrător harul, după pilda Celui ce S-a schimbat la faţă, ca să lucreze şi în noi acea taină minunată şi neobişnuită"[19].

Vezi că de aceea a strălucit pe munte Mântuitorul, ca să ne înveţe ce este darul îndumnezeirii; să ne înveţe ce e lumina aceasta. Şi ca ştiind şi crezând noi aceasta, să se lucreze şi în noi taina aceea neobişnuită, scoţându-ne mistic şi negrăit din întuneric, ca să vorbim ca Apostolul, şi mutându-ne în lumina aceea minunată.

Vasile cel Mare zice: "Răsplata virtuţii e că devii dumnezeu şi străluceşti în lumina cea preacurată, devenind fiu al zilei aceleia care nu e întreruptă de întuneric; căci alt soare o face pe aceea, un soare care răspândeşte lumina cea adevărată şi care după ce începe să ne lumineze nu mai e ascuns de apusuri, ci, învăluind toate în puterea lui luminătoare, produce neîntrerupt şi veşnic lumină în cei drepţi, prefăcând în tot atâţia sori pe cei ce se împărtăşesc de acea lumină; căci s-a zis că "drepţii vor străluci atunci ca soarele". Nu declară oare şi acesta comună celor ce trăiesc virtuos acea lumină în care a strălucit Domnul arătându-Se şi în care va străluci iarăşi când va veni din nou? Tot Vasile

19. PG 97, 932-933.

cel Mare mai spune în alt loc: "Frumusețe a Celui cu adevărat puternic este dumnezeirea Lui înțeleasă și văzută; frumusețea aceasta au văzut-o și Petru, și fiii tunetului pe munte"[20]. Sau: "*Frumusețe* adevărată și prea iubită, văzută numai de cel urcat la munte, este aceea ce se află în jurul naturii (περὶ τὴν φύσιν) dumnezeiești și fericite. Acela care privește întins spre ea, prin raze și haruri primește ceva din ea, colorându-se la față cu o strălucire înflorită, ca dintr-o vopsea. De aceea și Moise împărtășindu-se de acea frumusețe, pe când vorbea cu Dumnezeu, a fost slăvit la față"[21]. Spunând și acestea Marele Vasile, oare nu socotește acea lumină comună tuturor celor ce s-au curățit?

Iar fratele său, care cugetă frățește cu el, zicând despre marele Pavel că "îndată s-a umplut de iubire pentru frumusețea dumnezeiască ce strălucea în fața ochilor", oare nu spune prin aceasta că și dumnezeiescul Pavel a văzut acea frumusețe, adică lumina? Macarie cel Mare încă spune în capitolele metafrazate de Metafrastul: "Lumina ce a luminat și fericitului Pavel în drum, prin care a fost și ridicat până la al treilea cer și a auzit taine negrăite, n-a fost luminarea vreunor idei sau a vreunei cunoștințe, ci strălucire ipostatică[22] a puterii Duhului celui bun, în suflet. Intensitatea covârșitoare a acestei străluciri neputând-o suporta ochii trupului, au orbit. Prin ea se descoperă toată cunoștința, iar Dumnezeu Se face cunoscut cu adevărat sufletului învrednicit și iubit"[23]. Vezi că și acesta afirmă că lumina aceea e comună oricărui suflet iubitor și iubit de Dumnezeu? Căci zice și în alt loc: "Slava feței lui Moise o pri-

20. PG 29, 400 D.

21. PG 29, 317.

22. Coisl. 98, f. 120 r și Par. 1238 adnotează: "ipostatică (καθ'ὑπόστασιν) numește aici strălucirea dumnezeiască a Duhului, ca una ce persistă. Căci aceea prin cugetări, asemenea unui fulger, e ceva trecător, cum zice și Sf. Grigorie Teologul".

23. PG 34, 957 B.

mesc acum în suflet sfinții"[24]. Sau: "Slava aceea nemuritoare, ce-a venit prin descoperire în trupul lui Moise, luminează acum fără întrerupere pe fața nemuritoare a omului lăuntric, la cei învredniciți"[25]. Iar vestitul Grigorie Teologul zice: "Scurtă a fost lucirea marii lumini care a izbit vederea lui Pavel, când s-a întâlnit cu ea înainte de-a se fi curățit; de asemenea e scurtă picurarea luminii ce ajunge numai la cei sfinți. Căci a pus Dumnezeu întunericul să-L ascundă, ca să nu vadă natura întunecoasă ușor frumusețea cea ascunsă și meritată numai de puțini, nici, obținând-o ușor, s-o și lepede ușor din cauza ușurinței creaturii; iar lumina să se întâlnească cu lumina ce atrage pururea spre înălțime prin dorință, și mintea curățită să se apropie de mintea cea preacurată. Primul lucru să se întâmple acum, iar al doilea, pe urmă, ca răsplată a virtuții și a întinderii de aici spre El". Nu-ți pare că prin astfel de cuvinte e de acord și el cu cei deopotrivă de mari? Ce este apoi ceea ce zice un alt Părinte: "Abisul plânsului a văzut mângâierea; iar curăția inimii a primit luminarea. Și luminarea e lucrare negrăită, văzută nevăzut și înțeleasă neștiut"[26]? De care lumină îți pare că vorbește? Iar Sfântul Isaac scrie: "Rugăciunea este curăție a minții și singură se retează brusc când e surprinsă de lumina Sfintei Treimi". Sau: "Există o curăție a minții peste care strălucește în timpul rugăciunii lumina Sfintei Treimi; atunci mintea se înalță mai presus de rugăciune"[27]. Sau: "Vedem slava naturii Sale celei sfinte când binevoiește Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovnicești". Nu consideră el aici și lumina drept slava aceea, dat fiind că Vasile cel Mare aduce acea lumină în legătură cu natura dumnezeiască și preafericită (περὶ τὴν φύσιν)?

24. PG 34, 956.
25. *Ibid.*
26. Sfântul Ioan Scărarul, PG 88, 813.
27. *Op. cit.*, 140.

Dar Vasile cel Mare, afirmând iarăşi că una şi aceeaşi lumină a fost arătată în chip minunat în diferitele timpuri sfinţilor lui Dumnezeu, declară după aceea că luminarea aceasta se hărăzeşte sufletelor sfinte şi "să ne rugăm să ajungă şi la noi". Pentru acest lucru se roagă şi întreaga Biserică prin rugăciunile ei, în fiecare zi, dar mai ales la pomenirea în fiecare an a dumnezeieştii Schimbări la Faţă. Că rugăciunea aceasta a fost eficace pentru Vasile cel Mare şi a ajuns şi la el acea lumină, care este luminarea sufletelor sfinte, ne-a descoperit Grigorie al Nyssei în panegiricul pe care i l-a închinat. Căci zice acesta: "A fost luminat Moise de lumina din rug? Putem istorisi o vedere înrudită cu aceea şi în legătură cu acesta. Odată, fiind noapte, veni peste el strălucirea unei lumini, pe când se ruga în casă. Lumina aceea era ceva nematerial, luminând locuinţa prin puterea dumnezeiască".

Dar Achindin, care a pornit război contra sfinţilor, decretează că "nici un teolog recunoscut n-a socotit acea lumină comună şi celorlalţi, chiar de s-ar fi înălţat careva până la al treilea cer, ci au mărturisit-o numai pentru Apostoli". Aşadar, acesta nu socoteşte teolog recunoscut nici pe Marele Dionisie, nici pe Atanasie cel Mare, nici pe Vasile cel Mare, nici pe Grigorie Teologul, nici pe altcineva dintre cei veneraţi de noi, ca să nu numesc pe fiecare în parte. Ba e clar că se ridică şi contra Dumnezeului teologilor. Căci El de aceea a arătat strălucirea aceea rugându-Se pe munte, strălucire veşnică, nestinsă şi neumbrită, ca să arate că e o răsplată comună, a celor ce cred în El. Achindin însă învaţă pe toţi să nu creadă, negând aceasta şi susţinând tocmai cele contrare. După el, însuşi Pavel, văzătorul celor mai minunate lucruri, n-a văzut şi nu va vedea nici în veacul viitor acea lumină.

Dar dacă e creată acea lumină ce s-a văzut, cum însuţi ai spus mai înainte, ce creatură şi ce vedere e aceea de care să nu fie vrednic Pavel? Şi nu numai Pavel, dar nici

arhanghelii? Cum şi pentru care motiv oamenii şi arhanghelii şi îngerii, care nu văd, după tine, decât cele create şi numai din ele văd şi cunosc pe Dumnezeu, numai pe această creatură, cum zici tu, n-o văd şi n-o cunosc? Iar dacă e necreată şi e fiinţa lui Dumnezeu, cum de asemenea ai susţinut zicând că "e de nevăzut chiar şi pentru Pavel şi pentru îngeri", spune, cum ai putut susţine mai înainte pe larg că e creată? Dar fie acum necreat ceea ce era mai înainte creat (căci aşa te poartă nestatornicia înţelepciunii şi teologiei tale). Cum se poate deci că ceea ce au văzut Petru şi Iacob, Pavel nu s-a învrednicit să vadă? Fiindcă era Hristos în cer când a fost chemat Pavel? De altfel, era Însuşi El cel ce l-a chemat, şi prin acelaşi fel de lumină S-a arătat, cum scrie dumnezeiescul Luca şi cum am arătat mai sus pe Părinţi zicând şi cum Pavel însuşi mărturiseşte despre sine. Dar să fie cum vrei, că Pavel era pe pământ, iar Hristos în ceruri şi, după înălţimea sau adâncimea teologiei tale, nu poate ajunge de sus până la noi strălucirea luminii dumnezeieşti. Îngerii şi arhanghelii nu sunt însă împreună cu El? Cu ce gând îi privezi şi pe ei, o, omule, de lumină? Şi aceasta când Părinţii spun limpede că "în lumina ce-a strălucit pe Tabor, cu care se hrăneşte imaterial tot ordinul spiritual al celor supralumeşti, e dată o mărturie foarte limpede a iubirii de oameni ce-o are faţă de noi Cuvântul".

Dar Achindin, care riscă să cadă mereu în erezii direct opuse, susţinând că acea lumină e necreată, şi spunând-o aceasta uneori şi cu gura, cu scop de a amăgi, nu numai că îşi închipuie că e fiinţa lui Dumnezeu, ci declară acum iarăşi că n-a fost văzută nici măcar de aceia de care spunea mai înainte că au văzut-o. Aceasta se arată din cele ce spune mai departe în tratat. Căci zice: "Singura lumină necreată şi slavă necreată, adică natura dumnezeiască, e, ca ceea ce e în sine (καθ'ἑαυτὴν), cu desăvârşire nevăzută". O dată ce, aşadar, singura lumină necreată şi slavă necreată

e, după el, natura dumnezeiască, evident că atunci când numeşte sau prezintă acea lumină ca necreată, cugetă la fiinţa lui Dumnezeu şi nu admite să fi fost văzută nici de cei trei Apostoli pe munte; căci şi după el natura dumnezeiască e, ca ceea ce e în sine, cu desăvârşire nevăzută. Şi, de fapt, nu numai din cele ce zice în continuare, ci şi din cele ce le-a spus înainte e vădit că ţine această lumină drept fiinţa dumnezeiască şi că înlătură de la vederea luminii atotdivine din muntele Tabor pe Apostolii care s-au suit în el cu Hristos. Cu această ocazie răstălmăceşte şi pe Părintele Gură de Aur. Căci îndemnând întâi să lăsăm neatinse şi nedezbătute, mai bine zis neascultate, cele spuse de sfinţi referitor la lumina aceea, ca să nu propovăduim două Dumnezeiri, pe cea nevăzută şi lumina văzută, adaugă apoi, zăpăcindu-se deodată şi contrazicându-se pe sine şi făcând îndată ceea ce însuşi interzice, atârnând chiar adaosul interzis, adaugă adică: "Toate acestea le doboară categoric cu un cuvânt dumnezeiescul Gură de Aur, zicând despre acest lucru când explică cuvintele: "Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl", – că nu s-ar fi văzut de nu ni se arăta prin trupul cu care era împreunat. A fost văzută deci slava şi dumnezeirea lui Iisus de Apostoli atunci. Dar nu goală şi însăşi ca ceea ce e în sine. Căci Dumnezeirea, zice Teologul, e în Sine nevăzută". Dar ceea ce e în sine nevăzut nici de sfinţii îngeri, nici de oameni, ce e altceva decât fiinţa lui Dumnezeu? După ea fiind Dumnezeu nevăzut de nimeni, prin lucrările Sale însă Se face văzut în multe chipuri.

Cuvântul lui Grigorie cel cu numele de Teologul, prin care spune că Dumnezeirea e în Sine nevăzută, se raportează aşadar la fiinţa lui Dumnezeu. Sau şi la ipostasul Cuvântului, prin care S-a unit cu frământătura noastră. Căci scriind contra celor ce ziceau că după patimi Cuvântul a lepădat trupul pe care l-a luat asupra Sa pentru noi, şi nu mai e şi nu va mai veni cu el, întreabă: "Ce e cu *pipăirea*

Lui după *înviere*, sau cum va *mai fi* văzut de ucigaşii Lui? Căci Dumnezeirea e, în Sine, nevăzută". Adică, dacă Cuvântul lui Dumnezeu a lepădat întâi trupul şi pe urmă a fost pipăit, cum zice istoria evanghelică, de mâinile apostoliceşti şi dacă fără trup venind va fi văzut, după profet, de cei ce L-au omorât, urmează că a fost pipăit în Sine Cuvântul lui Dumnezeu şi în Sine va fi văzut, adică după ipostasul şi natura Sa. De fapt, nici strălucirea naturii dumnezeieşti în care va veni Cuvântul lui Dumnezeu cu trupul, aşa cum S-a arătat ucenicilor pe munte, nici aceasta nu o vor vedea cei ce L-au omorât şi câţi sunt ca ei. "Piară, zice, nelegiuitul, ca să nu vadă slava Domnului". Aşadar şi aceasta e, ca ceea ce e în sine, nevăzută de aceia. Dar expresia lui Grigorie cel cu numele de Teologul se referă la fiinţa dumnezeiască şi la ipostasul ce a luat. Această expresie aducând-o duşmanul luminii şi din cauza aceea zicând că Apostolii prin trupul lui Hristos au văzut pe munte lumina prea dumnezeiască – fiindcă zice Teologul că Dumnezeirea e ca ceea ce e în sine nevăzută – e clar că socoate că lumina aceea arată însăşi fiinţa şi ipostasul Cuvântului lui Dumnezeu, despre care era şi cuvântul Teologului, cum s-a dovedit. În acelaşi timp arată că nici cei trei Apostoli n-au văzut atunci. De fapt el socoteşte că această lumină este, ca ceea ce e în sine, nevăzută de nimeni. Astfel ridică pe Grigorie cel cu numele de Teologul împotriva sa însuşi.

Iar pe Părintele Gură de Aur e clar că îl bârfeşte când spune că a declarat, în legătură cu cuvintele: "Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl", că "nu ar fi văzut, de nu li S-ar fi arătat lor prin trupul cu care era împreunat". Căci Hrisostom nu s-a gândit aici la lumina ce a strălucit pe munte, pe care încă o numeşte evanghelistul slavă, ci la puterea din faptele şi cuvintele Mântuitorului, pe care o admirau mulţimile: cele întâmplate la zămislire, la naşterea aceea negrăită, acele lucruri minunate petrecute cu El după naştere, glasul vestind din cer la Botez că e Fiul

Tatălui, coborârea Mângâietorului peste El, deodată cu vocea părintească. Toate acestea înşirându-le mai pe larg Cel cu gura de aur, adaugă: "cu adevărat pentru acestea a zis evanghelistul: văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl". Dar teologul de aur zice aceasta nu numai pentru acestea, ci şi pentru cele de după ele. "Căci însăşi firea lucrurilor şi toate de pretutindeni strigau că a venit Împăratul cerurilor: morţii ieşeau din morminte, demonii, din cei îndrăciţi, bolile din bolnavi, şi ochii cei plămădiţi din tină vedeau cele ce proorocii şi orice om ar fi dorit să vadă; cum s-a plămădit Adam din ţărâna pământului, aşa se adunau, se mişcau şi săltau mădularele împrăştiate, moarte şi înţepenite, se deschideau urechile închise, răsuna puternic limba legată mai înainte de muţenie. Cum ar fi făcut cineva mai vădită vindecarea sufletelor? În toate izbândea şi alunga tot felul de rău. Şi nu numai că erau eliberaţi de rău, ci erau şi înălţaţi la culmea virtuţii: magii deveniră învăţători, vameşul apostol, prigonitorul şi batjocoritorul, propovăduitorul lumii întregi, tâlharul, cetăţean al raiului. Cine ar putea spune filosofia poruncilor, virtutea legilor cereşti, buna rânduială a vieţii îngereşti?". Toate acestea înşirându-le de asemenea mai pe larg, cel cu grai mai strălucitor ca aurul zice şi despre fiul tunetului: "Toate acestea adunându-le laolaltă evanghelistul: minunile, cele din trupuri, cele din suflete, cele din natură, poruncile, darurile acelea negrăite şi mai înalte ca cerurile, legile, viaţa, ascultarea, făgăduinţele celor viitoare, patimile Lui, a rostit acest cuvânt minunat şi plin de dogme înalte: *văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr*. Căci nu-L admirăm pentru minunile Sale, ci şi pentru patimile Sale. Şi referitor la acestea care par ruşinoase se cuvine să fie spus acelaşi cuvânt. De aceea le-a numit şi el slavă. Căci nu au fost acelea făcute numai din grija pentru alţii, ci şi cu putere negrăită. Prin această putere se împlineau nevăzut cele mai minunate lucruri şi numai unele din ele s-au petre-

cut şi văzut, arătând că într-adevăr era Fiul cel Unul Născut al lui Dumnezeu şi Domnul creaţiei. Dar şi după moarte, înmormântat fiind şi pietrele fiind bine aşezate pe mormântul Său şi pecetluite, a înviat. Şi umplând pe ucenicii Săi de-o putere nebiruită şi dumnezeiască, i-a trimis la oamenii din lumea întreagă, îndreptând viaţa, împrăştiind pretutindeni cunoştinţa dogmelor cereşti, învăţând cele mari şi negrăite şi binevestind răsplăţile care întrec şi mintea şi care nu vor avea nicicând sfârşit". La acestea adaugă cel ale cărui cuvinte sunt cu mult mai curate ca aurul: "acestea deci şi mai multe decât acestea înţelegându-le – fericitul se gândeşte aici iarăşi la evanghelist –, a strigat: *"Văzut-am slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har şi de adevăr".*

De ce am expus aici, cât mai pe scurt posibil şi trunchiat, această omilie? Ca să vadă toţi că, extinzând aşa de mult Grăitorul de Aur explicarea şi înşirând toate cele petrecute cu Mântuitorul de la început până la sfârşit, numai acea slavă a omis s-o spună, care a strălucit pe munte din Domnul. Bârfitorul sfinţilor Achindin însă, omiţând toate acestea, îi atribuie c-a spus tocmai ceea ce acela a omis să spună, nesfiindu-se nici de curgerea limpede, îmbelşugată, luminoasă şi convingătoare a cuvintelor Părintelui Gură de Aur, înălţate toate deasupra oricărei putinţe de răstălmăcire. Şi pentru care motiv înşirând sfântul toate cele petrecute cu Hristos n-a legat de celelalte şi slava aceea? Pentru că slava de aici o explică în această omilie; lumina aceea însă, ştiind-o arvună şi preludiu al slavei ce se va descoperi în viitor, a numit-o împreună cu aceea. Căci mutându-şi învăţătura la chestiunea faptelor, zice: "Trebuie să arătăm o viaţă vrednică de darurile şi dogmele acestea, ca să nu vedem numai slava Lui de-aici, ci şi pe cea viitoare, cum Însuşi Domnul zice: *Voiesc ca unde sunt Eu să fie şi aceştia, ca să primească slava Mea.* Iar dacă slava aceasta a fost atât de strălucită şi de manifestă, ce-ar trebui să

spunem de aceea despre care profetul zice: *piară necredinciosul, ca să nu vadă slava Domnului*. Dar noi să nu pierim nici unul, ci s-o vedem fiecare. Căci de nu vom vedea-o, bine ar fi fost de noi să nu ne fi născut". Acestea le spune Părintele Gură de Aur. Pe când Achindin afirmă că "nici unul dintre sfinţi n-a învăţat că acea lumină e comună şi altora".

Că teologul Gură de Aur numeşte aici slavă a Domnului lumina aceea, se vede limpede din ceea ce adaugă. "Dacă, zice, cei ce nu văd lumina soarelui duc o viaţă mai amară ca orice moarte, ce credeţi că vor păţi cei lipsiţi de lumina aceea? Ceva cu atât mai chinuitor, cu cât soarele acela e neasemănat mai înalt decât acesta". Nu grăieşte oare aici de Soarele acela care împrăştie lumina cea adevărată, slava aceea a cărei minunată şi negrăită vedere şi împărtăşire e destinată numai celor ce sunt după chipul lui Hristos? Pe când slava lui Hristos cea manifestată prin minuni, învăţături şi patimi, au văzut-o odinioară şi mulţi dintre cei ce nu erau astfel. Dar nu ar fi văzut-o nici chiar Apostolii Domnului de nu ar fi privit prin trupul cel închinat. Cum ar fi văzut doar pe Dumnezeu botezându-Se, stând de vorbă, răstignindu-se, înviind, înălţându-Se, dacă nu prin trup? De aceea şi evanghelistul zicând mai înainte că "Cuvântul trup S-a făcut şi S-a sălăşluit între noi" şi arătând că a petrecut între oameni, după profeţia lui Ieremia, adaugă: "şi am văzut slava Lui", adică toţi între care a petrecut, "slavă ca a Unuia Născut din Tatăl". Bine a înţeles aşadar dumnezeiescul cuvântător Gură de Aur că e vorba de slava văzută de toţi şi a adăugat că nu ar fi văzut-o dacă nu priveau prin dumnezeiescul şi închinatul trup. Dar slava cea în lumină a lui Dumnezeu au văzut-o şi Moise şi Isaia, deşi mai întunecos, pentru că sfinţitele vederi ale lor sunt simboale şi chipuri ale teofaniei de pe Tabor, precum strălucirea ce-a luminat în munte din Mântuitorul e preludiu şi simbol al slavei lui Dumnezeu ce se va descoperi în viitor. Cum se

vede, e clar că Achindin răstălmăceşte pe teologul Grăitor de Aur.

Dar fiindcă recunoaşte Achindin că Apostolii au văzut acea lumină, însă prin trupul închinat, nu nemijlocit, să-i întrebăm: cum s-a văzut prin trup? Dacă luminând prin el ca dintr-un disc, se înşală zicând că nu s-a arătat cu adevărat lumina însăşi. Iar dacă privind trupul cu ochii proprii, vedeau prin el cu credinţă lumina Dumnezeirii din el – căci numai în chipul acesta ar fi şi văzut-o, şi ar fi rămas şi nevăzută în sine –, se vădeşte şi de aici că privează şi pe cei ce s-au suit pe munte cu Iisus de vederea luminii, cum a făcut puţin mai înainte cu toţi profeţii, apostolii şi martorii din vechime până în zilele noastre. Căci dacă au văzut prin trupul închinat, dar au văzut în aşa fel încât lumina aceea a rămas nevăzută, n-au văzut deloc. Apoi, n-au văzut numai ei aşa, nici numai pe munte fiind, ci şi Apostolii care nu s-au suit, ci au rămas la poalele muntelui. Şi ce zic numai ceata Apostolilor? Toţi câţi priveau atunci cu credinţă trupul Domnului şi câţi au crezut până azi au văzut dumnezeirea lui Hristos prin credinţă. N-au văzut deci aşa Petru şi Iacob şi Ioan pe vârful Taborului lumina dumnezeiască prin trupul lui Hristos, ci prin dezvăluirea cu adevărat a majestăţii dumnezeieşti ascunse în el, strălucind lumina sălăşluită în el ca printr-o membrană străvezie. Desigur, a fost o strălucire mai întunecoasă şi datorită condescendenţei divine, căci nici îngerii, nici arhanghelii, nici cele mai presus de ei nu încap întreagă strălucirea aceasta. De aceea îşi ascund şi heruvimii ochii cu aripile, neputând să suporte acea lumină neschimbătoare şi bogăţia prisositoare a frumuseţii negrăite.

Dar cel ce se sileşte să batjocorească din toate laturile lucrările eterne ale Duhului, încearcă să le arate pe acestea create şi prin faptul că se numesc uneori şi daruri şi roade şi virtuţi. El scrie: "Nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu decât din creaturile Lui; atât din celelalte, cât şi din

virtuţile dăruite de Dumnezeu care sunt în noi şi prin care ne curăţim în Duh; precum şi din roadele Duhului". Nu se sfieşte nenorocitul nici de acest cuvânt dumnezeiesc: "După roadă se cunoaşte pomul"[28]. Cu dreptate i-ar putea deci adresa cineva cuvântul Domnului zis către iudei mai înainte: "Nebune! Te îmbraci într-o blasfemie cumplită faţă de Duhul Sfânt, pentru care nu există iertare; sau fă pomul bun şi roada lui bună, sau fă pomul putred şi roada lui putredă"[29]. Căci dacă Duhul Sfânt e necreat, cum nu aduce roade necreate, iar dacă fructele Lui sunt create, cum nu e şi El creatură? Chiril, înţeleptul în cele dumnezeieşti, voind să dovedească pe Fiul necreat, L-a numit rod al Tatălui. Căci aducând cuvântul spus de El către iudei: "De-ar fi Dumnezeu Tatăl vostru, M-aţi fi iubit pe Mine; că Eu de la Dumnezeu am ieşit şi am venit"[30], adaugă de la sine: "Cei ce nu iubeau pe Fiul care a ieşit din Dumnezeu-Tatăl, cum ar fi spus adevărul dacă ar fi afirmat că iubesc pe Cel din care este?; şi cei ce nu cinsteau rodul, ce cinste vor aduce pomului? Iar dacă Fiul este rod al lui Dumnezeu şi Tatăl – căci aceasta înseamnă: de la Tatăl am ieşit şi am venit – cum ar fi El făcut? Şi cum ar naşte natura negrăită a Dumnezeirii ceva străin şi de alt soi în raport cu ea? Aşa ceva nu poate suporta nici fiinţa creată. Deci e necesar să mărturisim că Fiul este Dumnezeu ieşit din Dumnezeu, ca să nu fie Tatăl inferior creaturilor Sale".

Oare nu se cuvine să spunem aceleaşi cuvinte şi către Achindin? Căci necinstind roadele Duhului, cum va da mărire Duhului? Şi cum nu arată pe Duhul mai prejos de creaturi dacă nu e nici una dintre acestea care să nu aducă roade potrivite ei, pe când Duhul dumnezeiesc are, după el, roade de altă natură, atât de departe de demnitatea

28. Mt. 12, 33.
29. Mt. 12, 32-33.
30. In 8, 42.

naturii Lui? Dumnezeiescul Chiril în multe locuri ale scrierilor sale numește împreună cu Fiul și pe Duhul Sfânt astfel de rod. Iar către eunomieni, care îi reproșau ceea ce ne reproșează și nouă azi Achindin, că: "faceți compus pe Dumnezeu dându-I și judecată, și natură; căci cum va fi simplu cel compus din acestea?", scrie iarăși apărându-se: "Dacă socotiți că Dumnezeu devine compus pentru că are natură și judecată sau voință, priviți și aceasta: Tatăl are și puterea de-a naște natural (τὸ γεννᾶν φυσικῶς), dar și puterea de a crea (τὸ κτίζειν δημιουργικῶς) prin Fiul, fără a fi pentru aceea compus, căci acestea sunt fructul unei singure ființe. Același cuvânt se potrivește și bunătății, nestricăciunii, invizibilității și tuturor celor pe care le are natura dumnezeiască". Vezi că fiecare dintre lucrările dumnezeiești e rod al naturii dumnezeiești, ca și acea naștere dinainte de veci? Cum nu sunt deci acestea mai presus de creație, deși se deosebesc de natura dumnezeiască, aparținând ei ca și puterea de-a naște? E drept că aceasta din urmă, caracterizând nu numai natura, ci și ipostasul, este numai a Tatălui. Dar judecata și voința dumnezeiască, lucrarea creatoare și cele asemenea, caracterizând numai natura, nu și ipostasul, sunt lucrări comune Tatălui și Fiului și Duhului.

E limpede așadar și din acestea că Achindin reduce tot harul și lucrarea Duhului la rangul de făptură, și prin aceasta ridică blasfemia împotriva Duhului Sfânt însuși. Dar să arătăm ceea ce spune și în alte scrieri ale sale despre aceasta, ca să se vadă mai bine părerea lui. Pe urmă vom dovedi că e blasfemie. Zice deci în cele scrise de el, anume în "Despre har": "Dacă atunci când zice cineva har, harismă și dar, înțelege prin acestea ceea ce-i dumnezeiesc, ele sunt necreate și e nelegiuit a spune altfel. Dar, în acest caz, nu sunt altceva decât ființa dumnezeiască. Lucrurile și bunurile făcute nouă de puterea dumnezeiască sunt însă create". E clar că declară aici pe Dumnezeu ființă fără voință și

fără lucrare. Căci dacă ceea ce-i dumnezeiesc și necreat nu e altceva decât ființa dumnezeiască, ceea ce-i altceva decât ea nu e nici dumnezeiesc, nici necreat. Deci, sau n-are natura dumnezeiască voință și lucrare, sau, dacă are, le are create, după el. Iar dacă natura fiecăruia e caracterizată printr-o voință și lucrare adecvată, "lucrarea necreată indicând o natură necreată, iar cea creată, una creată, ceea ce caracterizează deosebindu-se de ceea ce e caracterizat și fiind altceva, întrucât se deosebește" – dacă e așa, nu numai voința și lucrarea naturii dumnezeiești e creată, ci și natura caracterizată prin ele. Într-adevăr, ceea ce-i dumnezeiesc și necreat e Însuși Dumnezeu. Dar dacă ceea ce-i dumnezeiesc și necreat nu e nimic altceva, după Achindin, decât ființa dumnezeiască, Dumnezeu nu e, după el, nimic altceva decât ființa dumnezeiască; nu ca având tot ce are prin natură (φύσει) și nu dobândit, ci ca neavând nimic ce nu e ființă. Creația deci, fiind din Dumnezeu, e din ființa dumnezeiască. Și cum n-ar fi din ea dacă Dumnezeu nu e nimic altceva afară de ea? Dar aceasta e propriu celui Unul-Născut. Căci și El e din Dumnezeu, și creația e din Dumnezeu, după Atanasie cel Mare și înțeleptul Damaschin, dar Cel dintâi S-a născut din ființa lui Dumnezeu și Tatăl, netemporal, pe când creația nu e din ființa Tatălui, ci prin voia Lui a fost adusă din nimic la existență[31]. Și acele fapte și efecte create, cum le zice Achindin, ale harului și puterii dumnezeiești, sunt, după el, fapte ale naturii dumnezeiești, dacă nu e altceva harul și puterea necreată decât ființa dumnezeiască, așa cum se silește să demonstreze prin cele spuse acum și prin toate cuvintele lui. Iar fiindcă și după dumnezeiescul Chiril de natură ține să nască, de lucrare să facă, și după teologul Damaschin, la fel, "nașterea dinainte din veci e faptă (ἔργον) a ființei dumnezeiești"[32], Achindin,

31. Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, cap. 8, PG cit. col. 808.
32. *Op. cit.*, PG cit. col. 813.

declarând şi făcând creaturile fapte ale naturii dumnezeieşti, le socoteşte pe toate fii dumnezeieşti şi desfiinţează Cuvântul cel Unul-Născut, comunicând tuturor cea mai proprie demnitate a Lui şi suprimând-o. Ba le prezintă şi ca fiind coeterne cu fiinţa dumnezeiască, nefiind produse când a vrut Dumnezeu. Căci fapta fiinţei nu e ulterioară fiinţei şi nu e supusă voinţei. Desfiinţează deci şi ceea ce-i dumnezeiesc, coborând între creaturi dumnezeiescul, de care spune că nu e altceva decât fiinţa dumnezeiască.

Declarând apoi în multe locuri din scrierile sale tot ce se numeşte în oarecare chip operă (ἔργον), creat, reduce la creatură şi naşterea dinainte de veci, numită şi ea lucrare. În felul acesta, devine dintr-odată şi ateu şi politeist, descoperind o metodă scurtă prin care îşi încarcă sufletul cu toate soiurile de necredinţă şi erezie. Fiind astfel, fireşte că prezintă toată Biserica lui Hristos, pe cei ce îndreaptă azi cuvântul adevărului şi pe teologii siguri din tot timpul trecut drept eretici, scriind în continuare: "Harul şi lucrarea dumnezeiească şi necreată nu e altceva decât fiinţa dumnezeiască; nu e ceva subordonat, nici ceva făpuit sau ceva care nu-i fiinţă şi ipostas; nu e ceva văzut în oarecare chip în sine cu ochi trupeşti, căci şi aceasta e erezie şi cuget al lui Arie, Macedonie şi al mesalienilor deopotrivă". Pe cine face deci acesta necredincioşi şi eretici prin cele înşirate? Aceasta cred că trebuie s-o lămurim şi acum. Că întreagă Biserica lui Dumnezeu a declarat că harul văzut de Apostoli negrăit pe Tabor e necreat, ca fiind lumină dumnezeiască şi negrăită şi strălucire a naturii dumnezeieşti, dar nu natură, căci aceasta e mai presus de orice manifestare şi împărtăşire, pe lângă toţi cei care au fost martori oculari, o spune categoric şi tomul sinodal. Acel tom arătând şi pe teologii din tot timpul trecut vestind aceasta, Achindin îi face, evident, pe toţi eretici. Şi aceasta din multe motive. Nu numai pentru că zic că Apostolii au văzut cu ochii acea

lumină atotdumnezeiască, ci și pentru că spun că nu e natură dumnezeiască și că e mai presus de ea natura ce-o procură, ca una ce e deasupra oricărei manifestări și cauza oricărei manifestări. Cuvântul "în sine" îl atârnă acuzatorul sfinților când neagă vizibilitatea, propunându-și una din două: sau să nu zică nicidecum că a fost văzută de ochii Apostolilor vreo lumină necreată, sau să zică aceasta, pentru a amăgi pe ascultători, dar nu pentru a și înțelege aceștia pe cel ce le grăiește, deoarece spune că s-a văzut ceva printr-o lumină creată. Iar că nu există ceva necreat care să nu fie ființă și ipostas, o spune pentru a dovedi că acea lumină este ființă și ipostas dacă e necreată, și nu har și lucrare comună.

În sfârșit, că nu e ceva subordonat, nici ceva făptuit, o spune negând că Dumnezeu ca ființă e cauza ei și neadmițând că e deasupra oricărei străluciri cauzatorul și procuratorul ei.

Dar dacă, după Achindin, lucrarea, darul și harul necreat nu sunt ceva deosebit de ființa dumnezeiască, nici ceva făptuit (ἐνεργούμενον), și a zice că sunt ceva deosebit și făptuit e învățătură mesaliană, ariană, sabeliană și macedoniană, cum nu aparțin la aceste erezii Părintele Gură de Aur și Grigorie cel cu numele de Teologul? Cel din urmă zice: "Altceva este voitorul și altceva voința, născătorul și nașterea, grăitorul și cuvântul, dacă nu suntem beți"[33]. Iar Grăitorul de Aur, după ce amintește că Mântuitorul le-a spus Apostolilor: "rămâneți în Ierusalim până vă veți îmbrăca cu putere de sus și veți lua puterea Duhului Sfânt ce va veni peste voi", adaugă: "Altceva e puterea procurată și altceva Duhul care o procură". Cum nu aparțin acelor erezii Vasile cel Mare și minunatul Chiril? Cel dintâi scrie: "Altceva este ființa pentru care nu s-a aflat încă cuvânt care s-o

33. PG 36, col. 81.

exprime, şi altul e înţelesul numelor din jurul ei (τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων)". Sau: "Dacă vom referi la fiinţă toate numele, vom face pe Dumnezeu nu numai compus, ci şi constând din părţi neasemenea, pentru că prin fiecare nume se desemnează altceva". Iar dumnezeiescul Chiril zice: "A face ţine de lucrare; a naşte, de natură. Natura şi lucrarea nu sunt acelaşi lucru". Lor li se alătură purtătorul de Dumnezeu Damaschin, care scrie: "Altceva este voinţa şi altceva voitorul; voinţa este puterea de a voi, voitorul, cel ce are puterea". Sau: ""Altceva este ceea ce lucrează la Dumnezeu şi altceva lucrarea; cea dintâi este natura, iar lucrarea e mişcarea fiinţială a naturii"; şi adaugă: "trebuie să ştim că lucrarea mai degrabă e lucrată decât lucrează". Ce scrie apoi Dionisie cel Mare?: "Autobunătatea emiţând primul dar al însăşi-existenţei e preamărită prin cea dintâi şi mai veche în timp dintre împărtăşiri. Din ea şi în ea sunt atât existenţa, cât şi principiile celor existente"[34]. Cum ar fi natura dumnezeiască tocmai aceste împărtăşiri şi principii şi daruri, care sunt multe şi provin din natura dumnezeiască? Acelaşi le numeşte pe acestea şi modele[35] (παραδείγματα) dumnezeieşti. Iată câteva din ele: existenţa (ὀντότης), viaţa, înţelepciunea, providenţa, prin a căror împărtăşire s-au făcut şi se menţin cele ce sunt. Şi iarăşi, tot el, explicându-se pe sine, zice: "Iar paradigme zicem că sunt ideile (λόγοι) făcătoare de fiinţă şi preexistente în unitate ale lucrurilor, idei pe care telogia le numeşte predeterminaţii şi voiri bune, ce determină şi fac lucrurile şi după care Cel mai presus de fiinţă a predeterminat şi produs toate cele ce sunt"[36].

Cum ar fi voirile dumnezeieşti şi bune, create, dat fiind că sunt şi determinatoare şi făcătoare ale lucrurilor? Cum sunt lucruri făcute ideile făcătoare de fiinţă ale lucrurilor,

34. PG 3, col. 820 D.
35. PG 3, col. 824 C.
36. *Ibidem*.

dat fiind că şi preexistă în Dumnezeu şi după ele a predeterminat şi produs toate? Dar tot acela zice în capitolul 11 al "Numirilor dumnezeieşti": "Pe cât întrec înseşi-împărtăşirile pe cele ce se împărtăşesc de ele, pe atât e mai presus de înseşi-împărtăşiri, cauza neîmpărtăşibilă"[37]. Aici a arătat nu numai superioritatea ce depăşeşte toate a cauzei neîmpărtăşite, ci şi caracterul necreat al împărtăşirilor depăşite, prin aceea că le-a numit înseşi împărtăşiri şi a spus că depăşesc toate cele ce au existenţa prin împărtăşire, adică toate cele create. Cum nu aparţine şi acesta împreună cu teologii citaţi mai sus, mai bine zis cu toţi teologii de totdeauna – cine nu consimte doar cu aceia? –, cetei ereticilor şi politeiştilor? Căci spune Achindin clar: "Nu putem socoti puterea şi lucrarea fiinţială şi naturală a lui Dumnezeu altceva decât fiinţa şi natura Lui. A spune că Se împarte Dumnezeu aşa încât să fie şi una şi alta prin împărţire şi astfel să existe mai multe (lucruri) necreate, deosebite de fiinţa dumnezeiască şi între ele, e cea mai mare nelegiuire. Prin aceasta se introduce cel mai absurd şi mai idiot politeism". Mărturisind Achindin acestea cu îndrăzneală, oare nu refuză acordul cu Sfinţii Părinţi? Şi oare nu susţine că este cu neputinţă a cugeta ca ei despre Dumnezeu? Oare nu îi acuză de politeism, o dată ce am văzut că spun clar că altceva e fiinţa, şi altceva lucrarea fiinţială a lui Dumnezeu, şi iarăşi, altceva puterea voitoare, şi altceva ceea ce are voinţa; că altceva se desemnează prin fiecare dintre numele dumnezeieşti, şi nu, prin toate, fiinţa? Despre acestea zice iarăşi Achindin, atacând direct pe aceşti adversari ai săi şi blamând opinia lor: "Ei zic că altceva e bunătatea fiinţială şi naturală a lui Dumnezeu şi altceva fiinţa, şi iarăşi, altceva înţelepciunea, precum tot altceva e viaţa. Noi însă, cum am învăţat de la sfinţi, nu socotim şi nu mărturisim

37. PG cit., 977 B.

altceva aceea şi altceva acestea; căci una zic aceia că este fiinţa şi viaţa şi puterea şi bunătatea".

Cine sunt aceia pe care îi acuză că învaţă, contrar părerii susţinute de el, că altceva e fiinţa necreată şi altceva fiecare dintre cele contemplate în jurul ei fiinţial? Fără îndoială, toţi sfinţii înşiraţi înainte. Şi cine sunt aceia de la care spune că a învăţat tocmai cele contrare? Să spună el, care a fost învăţat cele contrare. "Am scris, ar zice, că pe noi ne învaţă Dionisie cel Mare, Areopagitul, spunând acestea în capitolul despre existenţă". Dar acela, cum s-a arătat înainte, se află în cel mai evident acord cu ceilalţi. Ba, tocmai pentru a arăta deosebirea ce există între fiinţa dumnezeiască şi cele contemplate în jurul ei natural şi cea dintreolaltă a acestora din urmă, a bunătăţii, a existenţei, a vieţii, a înţelepciunii şi a celor asemănătoare, a scris toată acea minunată lucrare *Despre numirile dumnezeieşti*. Va fi deci acesta contrar sieşi şi tuturor celorlalţi şi adresezi tu o astfel de injurie acestui mare sfânt, pe care tu însuţi îl iei ca sprijin? Dar să cercetăm însăşi teologia sfântului, cea opusă sfinţilor, după părerea lui Achindin. Zice deci acesta: "Pe noi ne învaţă Dionisie cel Mare, Areopagitul, spunând în capitolul despre existenţă: Nu e altceva binele şi altceva existenţa şi altceva viaţa şi altceva înţelepciunea, nici nu sunt multe cauzele (lor) şi altă Dumnezeire producătoare pentru fiecare, şi unele din aceste dumnezeiri supraordonate, altele subordonate; ci ale unui Dumnezeu sunt toate emanaţiile bune"[38].

Într-adevăr nu numai insultă, ci şi bârfeşte Achindin pe acest mare sfânt chemat de el ca sprijin.

Aceasta o pot vedea din citatul de mai sus chiar şi cei ce nu ştiu prea multe. Fiindcă nu e vorba în el nicidecum despre fiinţă şi lucrare, ci numai despre lucrările dumne-

38. PG 3, col. 816 D.

zeiești. Căci în prealabil a scos sfântul din discuție realitatea aceea mai presus de ființă (τὴν ὑπερουσιότητα ἐκείνην), spunând la începutul capitolului despre existență că "scopul cuvântului nu e să dezvăluie ființa cea mai presus de ființă, întrucât e mai presus de ființă, căci aceasta e lucru negrăit, neștiut și cu desăvârșire nemanifestat; ci să preamărească emanația cea de ființă făcătoare spre toate cele ce sunt (τὴν οὐσιοποιὸν πρόοδον)"[39]. Ba, respingând cu anticipație nerușinata bârfeală a lui Achindin, anunță înainte de două ori același lucru. Căci afirmă iarăși, reluând expunerea, că "nu dorește să exprime și să laude însăși-bunătatea și însăși-ființa supraființială, care e mai presus de toată bunătatea și dumnezeirea; ci laudă providența făcătoare de bine, cea manifestată, care e bunătatea ce depășește toate și cauza tuturor bunurilor, existența (ὄν), viața și înțelepciunea, sau cauza făcătoare de ființă, de înțelepciune și de viață a celor ce s-au împărtășit de ființă, viață și minte"[40]. Marele Dionisie distinge deci limpede supra-ființialitatea dumnezeiască (τὴν θείαν ὑπερουσιότητα) de lucrările dumnezeiești și necreate, adică de providența dumnezeiască și de cele în legătură cu ea, și pe cea dintâi o arată categoric că e superioară, fiind mai presus de orice manifestare și emanație, – deși se numește cu numele tuturor acestora –, ca una ce în sine e cu desăvârșire fără nume și mai presus de nume și neîmpărtășită, iar de cele din urmă spune că sunt emanațiile manifestate și numite și împărtășite ale lui Dumnezeu. Desființând astfel cu totul rătăcirea lui Achindin și declarând de mai înainte că nu se referă la supra-ființialitatea aceea cele ce urmează, adaugă: "Nu e altceva binele și altceva existența, și altceva viața și altceva înțelepciunea". Evident că vorbește despre cele de care se împărtășesc toate și care pot căpăta numiri, scurt zis, despre

39. PG 3, col. 816 B.
40. PG 3, col. 816 CD.

providenţa manifestată a lui Dumnezeu şi despre cele în legătură cu ea, dar nu despre aceea şi despre fiinţă. De aceea, la sfârşitul propoziţiei, concentrând toate cele enumerate de el, le numeşte emanaţii ale lui Dumnezeu, distingându-le clar de acea realitate supra-fiinţială care e cu desăvârşire una şi nemanifestată. Căci cum ar fi aceea emanaţie a lui Dumnezeu, mai bine zis chiar emanaţii?

Se vede limpede că e bârfit cu neruşinare şi batjocorit pe nedrept marele Dionisie de către Achindin, când îl prezintă zicând împotriva lui însuşi şi a celorlalţi teologi că nu e altceva acea suprafiinţialitate necreată şi altceva lucrarea ei necreată, sau, mai bine zis, lucrările ei. Şi aceasta după ce a spus marele Dionisie mai înainte toate cele amintite, anume ca să nu poată cădea pradă bârfirilor.

Iar cum avem să înţelegem că nu e altceva şi altceva fiecare dintre aceste lucrări dumnezeieşti şi necreate, ale providenţei dumnezeieşti şi binefăcătoare şi ale celor în legătură cu ea, a vieţii făcătoare de viaţă, a înţelepciunii dătătoare de înţelepciune şi a celor asemenea, şi în ce sens zice că nu sunt multe cauzele, aceasta să ne înveţe iarăşi însuşi marele Dionisie, cel ce ruşinează în chip strălucit pe Achindin, bârfitorul cuvintelor lui. Căci explică tot el, şi aceasta într-un mod foarte clar, scriind: "Nu e, zice, altceva şi altceva fiecare din acestea, nici nu sunt multe cauzele şi altă şi altă Dumnezeire producătoare pentru fiecare, şi unele din aceste dumnezeiri supraordonate, altele subordonate, ci ale unui Dumnezeu sunt toate emanaţiile bune". Cine spune însă că nu sunt ale unui Dumnezeu toate lucrările dumnezeieşti şi pe lângă ele şi acea supra-fiinţialitate ce e mai presus de ele, ci spune că a altui Dumnezeu este providenţa, a altuia viaţa de viaţă făcătoare, a altuia, iarăşi, înţelepciunea de înţelepciune făcătoare şi a altuia suprafiinţialitatea aceea ce depăşeşte totul? Să-l arate Achindin pe acela care zice că fiecare din acestea e a altui Dumnezeu, şi apoi să aducă împotriva aceluia cuvintele lui Dionisie, "că

nu e altceva binele şi altceva existenţa, şi altceva viaţa sau înţelepciunea şi multe dumnezeiri ale multora, ci ale unui Dumnezeu sunt toate".

Cine este acela care zice că sunt multe dumnezeiri drept cauze pentru multe, unele supraordonate, altele subordonate, n-ar vrea Achindin să cerceteze, ca să nu se dovedească însuşi vinovat. De fapt, el este acela, deşi sperie pe mulţi pe această chestiune şi, temându-se să nu fie descoperit, se înspăimântă de tăcere, pescuind viclean din agitaţia pe care o face. Să-l dezvăluim deci noi, ca să ştie că împotriva sa a citat şi cuvintele lui Dionisie cel Mare. Declarând el mai înainte categoric că tot ce se deosebeşte de supra-fiinţialitatea aceea e creatură, iar marele Dionisie învăţând că se deosebeşte de ea providenţa dumnezeiască şi viaţa de viaţă făcătoare şi înţelepciunea de înţelepciune dătătoare, scurt zicând, toată lucrarea făcătoare de bine şi dumnezeiască – o dată ce supra-fiinţialitatea aceea e mai presus de manifestare, exprimare şi împărtăşire, iar acestea se împărtăşesc şi se numesc, ca unele ce se şi manifestă –, făcând el aceasta, evident că le socoteşte pe acestea create, o dată ce se deosebesc de fiinţa aceea. Dar lucrarea creată nu poate fi decât a unei naturi create. Deci providenţa cea creată, după Achindin, e dumnezeire a unui dumnezeu creat, iar fiinţa cea necreată, şi ca atare nemăsurat superioară, este a unui Dumnezeu necreat. Astfel el este cu adevărat acela care zice că sunt multe dumnezeiri ale multora, dumnezeiri superioare şi dumnezeiri inferioare. Să asculte deci el însuşi cuvintele citate de el împotriva sa, că: nu sunt multe dumnezeiri, cauze ale multora, şi astfel nu e altceva binele şi altceva voinţa şi altceva suprafiinţialitatea aceea şi altceva lucrarea ei fiinţială. Şi să lepede de la sine cea mai urâtă dintre erezii, diteismul cel mai absurd, învăţând credinţa adevărată într-un Dumnezeu atotputernic şi întru toate necreat. Să se lase de a mai tăia în create şi necreate pe unul atotputernic Dumnezeu, apă-

rând, chipurile, unitatea Lui. Căci şi unul acela pe care îl apără el va fi creat dacă nu are în chip necreat atotputernicia.

Dar cum sunt, după teologi, acestea altceva şi altceva, deşi toate sunt necreate şi de aceea ale unui Dumnezeu? Întrucât nu sunt una toate, ci se deosebesc întreolaltă, deşi sunt ale unui Dumnezeu şi în această privinţă nu sunt altceva şi altceva. Aşa cugetă, evident, şi marele Dionisie. Căci cum ar fi posibil să fie în dezacord teologii aceia cu el, o dată ce grăiesc din acelaşi Duh. Achindin însă, amestecându-le şi încurcându-le pe toate, ca să arate că numai fiinţa lui Dumnezeu e necreată, iar lucrarea ei dumnezeiască e creată, declară: noi cugetăm şi mărturisim că acestea nu sunt altceva şi altceva. Şi aceasta o spune nu în sensul că sunt ale unui Dumnezeu, cum a zis grăitorul de Dumnezeu Dionisie, ci, alterând, răstălmăcind şi bârfindu-l iarăşi, ba chiar falsificând categoric spusele aceluia, în sensul că toate acestea sunt pentru el cu totul una şi nedeosebite întreolaltă. "Căci una, zice, spun Sfinţii Părinţi că sunt fiinţa, viaţa, puterea şi bunătatea". Dar nu zic aceia că sunt acestea una în sensul pe care-l susţine el. Aceasta e minciună. El spune că sunt una, întrucât sunt ale unui Dumnezeu. Din cuvintele lui Achindin, citate mai sus, se vede că el, desfiinţând orice deosebire între acestea, a zis *una* în loc de *ale unuia*. El zice că "se introduce un politeism absurd dacă fiecare din acestea e altceva, fiind astfel mai multe necreate ce se deosebesc de fiinţa dumnezeiască şi întreolaltă". Şi mai departe, iarăşi: "Cum nu va înceta de a mai fi o singură Dumnezeire dacă sunt altceva decât fiinţa şi natura lui Dumnezeu puterea naturală şi fiinţială şi lucrarea a toate făcătoare şi înţelepciunea şi viaţa Lui? Căci aceasta ne-o vesteşte teologia cea nouă în opoziţie cu mărturisirea şi credinţa dreaptă ajunsă la noi din vechime, de la dumnezeieştii Părinţi".

Aşa se încumetă să scrie nenorocitul, dispreţuind învăţătura sfinţilor ca nouă şi proscrisă şi numind părinţi dum-

nezeieşti, se înţelege, pe Aetiu, Eunomie şi Macedonie, cu care se declară de aceeaşi credinţă. Căci învăţătura falsă a acestora, iar nu teologia dumnezeieştilor Părinţi, e aceea care nu deosebeşte lucrarea dumnezeiască de fiinţa dumnezeiască. Aceasta se va arăta limpede mai încolo. Acum însă, fiindcă Achindin a amintit şi darurile duhovniceşti, să vedem înţelegerea lui şi cu privire la acestea; să vedem de nu cumva trebuie reprobată şi respinsă şi de nu cumva e mai degrabă neînţelegere decât înţelegere, fiind inspirată de duhurile răutăţii. Iată ce zice: "Harul propriu-zis, care se varsă de sine de la Duhul Sfânt, este necorporalitatea, invizibilitatea şi nemurirea, atributele îngerilor şi ale sufletelor, ba chiar şi ale demonilor". Oare mai trebuie combătute aceste cuvinte? Desigur că nu, deşi sunt aşa de potrivite pentru a dovedi nebunia celui ce le-a scris. Ba chiar toate celelalte însuşiri ale creaturilor le numără Achindin între acestea: "raţiunea fiinţelor raţionale, simţirea celor senzitive, viaţa celor vii". Ce vrea să dovedească iarăşi prin aceasta? Aceea ce am respins şi mai înainte la el ca pe o eretică cugetare: că nu există decât existenţele create şi natura dumnezeiască, ce n-are nici un har şi lucrare necreată.

Prin acestea bârfeşte iarăşi pe Dumnezeu asemenea şarpelui, începătorul răutăţii, dându-ne să înţelegem că a minţit Dumnezeu făgăduindu-ne pe Duhul şi prezicând prin profetul Ioil că "în zilele cele de pe urmă voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul". Căci n-a vărsat după aceea peste noi nimic din Duhul Său, dacă, după învăţătura lui Achindin, har vărsat propriu-zis din Duhul Său este şi simţirea noastră, ba chiar şi a animalelor necuvântătoare, şi raţiunea sufletului nostru, şi toate cele asemănătoare acestora, câte sunt în noi. Ba toate acestea sunt, dacă-i aşa, şi necreate şi le avem ca atribute din veci. Dar argumentarea lui intenţionează să le numere între creaturi şi în felul acesta să facă mincinoasă făgăduinţa Duhului. Nu s-a dat, zice, însuşi Duhul Sfânt celor ce cred în Hristos, ci ceva creat;

"căci în chip mai umilit s-a scris despre El că s-a dat de la Tatăl; la fel, în chip mai umilit se numeşte har şi se zice că s-a vărsat, ca să se indice de unde este, adică principiul netemporal al Duhului".

Dar aceasta arată şi mai vârtos că nu a fost mincinoasă făgăduinţa, ci s-a împlinit. Achindin însă cu astfel de raţionamente ar putea nega uşor şi venirea pe pământ a Cuvântului lui Dumnezeu. Doar şi despre Acela s-a spus: "A trimis pe Cuvântul Său şi i-a vindecat pe ei". Cine L-a trimis? Desigur Tatăl, cum Însuşi Cuvântul mărturiseşte în Evanghelii, vorbind cu Tatăl: "Tu M-ai trimis în lume". Şi la Tatăl Îşi reduce, după Grigorie Teologul, toate ale Sale, cinstindu-L şi ca principiu netemporal. Dacă deci şi despre Fiul se zice c-a fost trimis numai datorită unui mod de-a vorbi mai umilit, ca să se arate de unde este, urmează că nici El n-a fost trimis de fapt, după înţelepciunea lui Achindin, ci a fost trimisă numai o oarecare natură creată. Căci şi cu privire la Duhul Sfânt a spus că propriu-zis e creatură ceea ce se varsă, deoarece sunt numai un mod de-a vorbi mai umilit cuvintele: s-a trimis şi s-a dat de la Tatăl. Oare nu îngrămădeşte, astfel, nenorocitul în sufletul său la un loc falsa învăţătură a lui Arie cu cea a lui Macedonie şi Nestorie, cum am arătat mai pe larg în tratatul nostru epistolar către înţeleptul mitropolit al Cizicului? Cum se varsă apoi numai peste cei credincioşi harul Duhului, dacă şi necorporalitatea, invizibilitatea, raţiunea şi simţirea şi celelalte asemănătoare sunt acest har? Că se varsă numai peste cei credincioşi harul Duhului a arătat şi evanghelistul zicând: "Iar aceasta zicea Domnul despre Duhul pe care aveau să-L primească cei ce cred în El"[41]. Dar şi Grigorie cel cu numele de Teologul amintind cuvântul profetic: "Voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul", adaugă: adică peste cel credin-

41. Ioil 3, 1.

cios". Iar profetul Isaia zicând: "Cel ce-a întemeiat pământul şi cele din el, dând suflare poporului de pe el şi duh celor ce-l calcă pe el", Vasile cel Mare adaugă explicându-le: "Cei ce calcă cele pământeşti şi se ridică deasupra lor au fost mărturisiţi vrednici de Duhul Sfânt". Dacă deci harul vărsat e propriu-zis viaţa vieţuitoarelor, simţirea fiinţelor senzitive şi raţiunea celor ce au suflet, mai bine zis a tuturor fiinţelor raţionale, la ce trebuie să mai deosebim pe binecredincioşi de necredincioşi? Căci după această teorie nu există deosebire nici măcar între îngerii buni şi răi.

Achindin însă, ducând erezia la culme, se sileşte să arate că şi duhurile ce se odihneau, după profeţia lui Isaia, peste Domnul, sunt create. Nu se ruşinează nemernicul nici de cuvântul profetic care sună aşa: "Şi va ieşi toiag din rădăcina lui Iesei şi floare din rădăcina lui se va ridica. Şi Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu". Iar mai departe, explicând şi lămurind ce este Duhul lui Dumnezeu, profetul continuă: "Duhul înţelepciunii şi al înţelegerii, duhul sfatului şi al puterii, duhul cunoştinţei şi al evlaviei, duhul temerii de Dumnezeu"[42]. Deci acestea sunt Duhul lui Dumnezeu, şi Achindin numindu-le creaturi, însuşi pe Acela Îl numeşte creatură. Poţi vedea apoi şi pe Grigorie cel mare în teologie arătând că cele şapte duhuri sunt Însuşi Duhul Sfânt. Astfel, în cuvântarea lui la sfânta Cincizecime zice: "Acest Duh Sfânt a fost propovăduit de profeţi, bunăoară prin cuvintele: *"Duhul Domnului peste Mine, pentru aceea M-a uns pe Mine"*[43] şi: *"Şi se vor odihni peste Dânsul şapte duhuri"*[44]. Iar puţin mai sus, zicând că Duhul Sfânt "a fost totdeauna, este şi va fi", adaugă peste puţin: "Duhul înţelepciunii, al cunoaşterii, al evlaviei, al sfatului şi al puterii, al temerii"[45]. Deci şi acest sfânt spune că Însuşi Duhul Sfânt

42. Is. 11, 1.
43. Is. 61, 1.
44. Is. 11, 2. PG 36, 445 C.
45. PG 36, 441.

sunt duhurile numărate şi altele asemenea. Iar şi mai sus, amintind de aceste şapte duhuri, adaugă: "căci profetului Isaia îi place să numească lucrările Duhului, duhuri"[46]. Deci tot una e să spui înţelepciunea şi puterea Duhului sau duhul înţelepciunii şi al puterii. Cum sunt atunci create înţelepciunea şi puterea Duhului? Ia Atanasie cel Mare zice: "Unul şi acelaşi Duh este, ale Căruia sunt toate împărţirile, El însuşi fiind neîmpărţit după natură".

De fapt una din lucrările Duhului o numeşte Domnul în Evanghelii, la Luca, "degetul lui Dumnezeu", iar la Matei, "Duhul lui Dumnezeu". Aceasta experiind-o şi vrăjitorii din Egipt prin nenorociri grozave, au strigat: "Degetul lui Dumnezeu este acesta"[47]. Vasile cel Mare zice în *Antiretice* că degetul lui Dumnezeu este una din harismele ce se împart. Ce cratură s-ar putea numi însă deget al lui Dumnezeu? Şi în ce Duh a spus Domnul că scoate demonii, dacă nu în Duhul Sfânt? Una din harismele împărţite este deci Duhul Sfânt. Iar dacă este una, sunt şi celelalte toate. De aceea, înşirând şi Vasile cel Mare în capitolele antiretice toate harismele Duhului şi toate câte le-a numit Pavel roade ale Lui, şi duhurile de la profetul Isaia, adaugă: "Nimic din acestea nu a dobândit, ci pe toate le are Duhul Sfânt etern ca Duh al lui Dumnezeu şi arătat din Dumnezeu. Dar El, izvorând din Dumnezeu, are subzistenţă (ἐνυπόστατον); acelea însă izvorând din El, sunt lucrările Lui". Aşadar, lucrările Duhului Sfânt sunt multe şi toate necreate şi nu sunt fiinţe; căci pe toate le are etern Duhul Sfânt, singur existând ipostatic (ὑπάρχον ἐνυπόστατον). Profetul şi prin cuvântul "a se odihni" a arătat îndeajuns superioritatea acestor duhuri. Căci a se odihni ţine de-o demnitate domnească. Şi fiindcă aceste duhuri se odihneau peste floarea din rădăcina lui Iesei,

46. PG 36, 432 C.
47. Ieş. 8, 19.

peste trupul acela domnesc, cum ar fi creaturi? Căci numai trupul luat de El de la noi e creat.

Nu sunt totuşi, din cauza deosebirii dintre lucrările Duhului, multe duhurile necreate. Căci acestea sunt emanaţii şi manifestări şi lucrări naturale ale unui Duh. Aşa zice şi Maxim, înţeleptul în cele dumnezeieşti, că "Domnul are acestea prin natură (φύσει), ca Dumnezeu şi Fiul lui Dumnezeu". Cum ar fi deci lucrările naturale ale Fiului, creaturi? Şi cum nu face şi natura dumnezeiască creată, cel ce reduce la creatură lucrările acestea naturale ale lui Dumnezeu?

Înţeleptul Achindin se leagă mai mult de ultimul dintre cele şapte daruri ale Duhului, neavând el temere de Dumnezeu şi pornindu-se cu neruşinare contra ei. Şi zice: "Cum e necreată temerea aceasta? Nu cumva se teme şi Dumnezeu, dacă aceasta ţine natural şi fiinţial de El? Căci aceasta e o consecinţă necesară dacă sunt necreate lucrările Duhului. Pentru că şi temerea este o lucrare a Duhului". Dar ruşineze-se Achindin de cel ce a scris puţin mai sus că acestea le are Fiul prin natură. Căci zice acela iarăşi în a treia centurie teologică: "Temerea care nu e din întristarea pentru greşeli, aceasta e temerea cea castă; ea nu va pieri niciodată, pentru că se găseşte oarecum fiinţial în Dumnezeu, în raportul Lui cu creatura, revelându-şi majestatea naturală a sublimităţii Sale ce depăşeşte toată împărăţia şi puterea"[48]. Aceasta e temerea despre care zice şi psalmistul: "Frica Domnului e curată, rămâne în veacul veacului"[49]. Aceasta e deci duhul temerii, majestatea naturală a lui Dumnezeu, faptul că e de temut. Cum va fi prin urmare majestatea lui Dumnezeu, făptură? Această temere a avut-o şi Fiul. Achindin, zicând că această temere n-o are Dumnezeu, decât în cazul când se teme şi El, evident că n-o va recunoaşte nici Fiului. Dar atunci va face pe profet min-

48. PG 90, 1208 B, *Cent. I.*
49. Ps. 18, 10.

cinos. Căci de cine se temea Hristos peste care se odihnea, după profet, duhul temerii? Doar, cum zice Ioan, fiul tunetului, "dragostea desăvârşită depărtează teama, pentru că teama pedeapsă are, iar cel ce se teme nu este deplin în dragoste"[50]. Cine afirmă deci că era creat duhul temerii ce odihnea peste Domnul, chiar dacă nu se temea Cel ce l-a avut, evident că socoteşte pe Dumnezeu-Omul, Care întrece orice desăvârşire şi e de-o mărire cu Tatăl, nedesăvârşit, mai nedesăvârşit decât oamenii purtători de Dumnezeu.

Bine facem deci că socotim împreună cu celelalte lucrări ale Duhului şi duhul temerii drept necreat, oricât nu i-ar plăcea lui Achindin. Dumnezeu n-are în chip creat calitatea de-a fi temut, nici nu e temut fără să aibă această calitate, cum impietează Achindin. Profetul Isaia când a înşirat aceste duhuri, arătând pe cel al acestei temeri dumnezeiesc şi ruşinând pe cei ce, ca Achindin, prin acest duh coboară la nivelul de creatură pe Însuşi Duhul Sfânt, la celelalte harisme ale Duhului s-a mulţumit să spună că se vor odihni peste Cel profeţit, dar temerea a introdus-o cu un adaos, zicând: "şi-L va umple pe El duhul temerii Lui Dumnezeu". Duhul care umple floarea, în care s-a sălăşluit plenitudinea Dumnezeirii, e creatură? Ce impietate! Profetul cu adaosul acesta a arătat ce este duhul acesta. Căci zicând: "Şi-L va umple pe El (adică pe Domnul) duhul temerii lui Dumnezeu", a adăugat: "nu după mărire va judeca, nici după grai va mustra", arătând ceea ce va face atunci cu deosebire temut (φοβερὸν) pe Hristos, Care, cunoscând inimile oamenilor, a spus fariseilor celor trufaşi: "şi voi ce socotiţi în inimile voastre?". Acest duh al temerii dând celor ce se bucură mai desăvârşit de harisme şi puterea pătrunzătoare (διορατικὴν δύναμιν), îi face mai temuţi, deoarece în faţa lor cele ascunse ale inimii celor ce se apropie se fac arătate, cum zice Pavel, aşa încât aceştia căzând se închină

50. I In. 4, 18.

lui Dumnezeu, mărturisind că într-adevăr Dumnezeu Se află în ei. Iar celor ce nu sunt încă vrednici de acest duh, dar simt şi venerează măreţia temută a Duhului, le sădeşte sfială începătoare, care-i abate de la păcate, şi aşa se aşază în ei duhul temerii (ἀσφαλείας), devenind mai apţi pentru a primi, potrivit cuvântului, cunoaşterea şi străduinţa de-a cunoaşte. Din acest motiv Vasile cel Mare, înşirând lucrările ce le are Duhul Sfânt etern, a numit duhul temerii asigurare a Duhului dumnezeiesc. Cum va fi deci creată lucrarea eternă a Duhului, de care împărtăşindu-ne, putem căpăta şi noi, pe cât se poate, o siguranţă?

Despre aceste şapte lucrări ale Duhului şi profetul Zaharia a zis că acestea sunt "cei şapte ochi ai Domnului, care privesc peste tot pământul"[51]. Iar cel mai teolog dintre toţi ucenicii şi cel cu deosebire iubit de El, scriind în Apocalipsă: "Har vouă şi pace de la Dumnezeu, şi de la cele şapte duhuri care sunt înaintea tronului lui Dumnezeu, şi de la Hristos"[52], nu arată şi el clar credincioşilor că acestea sunt Însuşi Duhul Sfânt? Dar Achindin, care scrie cu îndrăzneală împotriva lui Dumnezeu, şi prin temerea lui Dumnezeu coboară pe însuşi Duhul Lui la nivelul de creatură, aduce şi acest loc teologic: "I se spune Duhului: al înfierii, al adevărului, al libertăţii, duh al înţelegerii, al înţelepciunii, al voinţei, puterii, cunoaşterii, evlaviei, al temerii de Dumnezeu, căci este făcător al tuturor acestora". Apoi, conchizând de aici, zice: "Dacă Duhul Sfânt e făcător al acestora, cum mai sunt acestea necreate şi coeterne cu Dumnezeu?". E clar că nu numai temerea, ci toate lucrările Duhului le socoteşte create. Iar după Grigorie Teologul, aduce şi un alt martor, căruia el însuşi i se face martor mincinos, nu numai în ce priveşte înţelesul, ca la expresia de mai sus, ci şi în ce priveşte chiar cuvintele. Căci scrie: "Şi dumnezeiescul Gură

51. Zah. 4, 10.
52. Apoc. 1, 4-5.

de Aur spune că e o mângâiere faptul că Însuşi Duhul lucrează toate, căci cum voieşte, aşa face (ποιεῖ)". Din acestea deduce că, deoarece se spune că Duhul lucrează şi face lucrările Sale, ele sunt create. El nu înţelege că a face şi a lucra sunt cuvinte cu înţelesuri multe. Nu înseamnă numai a crea, ci, pe lângă alte multe înţelesuri, mai au şi pe acela de-a lucra natural (φυσικῶς ἐνεργεῖν), cum s-ar putea spune despre soare că face ziua (τὴν ἡμέραν ποιεῖν) şi e făcător al zilei, deoarece săvârşeşte aceasta natural. Sau, ca să întrebuinţez o pildă potrivită, cum zice Vasile cel Mare: "Dumnezeu va fi răsplata virtuţii şi va face să strălucească de lumina cea neamestecată pe cel devenit fiu al zilei aceleia, care nu mai e acoperită de întuneric, căci alt soare o face pe aceea (ταύτην ποιεῖ), cel care iradiază lumina cea adevărată". Tot aşa a numit deci şi Grigorie cel Mare pe Duhul făcător (ποιητικὸν) al lucrărilor Sale proprii şi naturale. Şi precum razele luminii celei adevărate sunt necreate, ceea ce-i tot una cu ziua aceea, şi de aceea sunt necreate, fiindcă alt soare le face şi le lucrează, adică Dumnezeu, aşa şi duhul adevărului şi cele ce se numără împreună cu el sunt necreate, fiindcă le face şi le lucrează Duhul Sfânt, ca lucrări naturale (ἐμφύτοι ἐνέργειαι). Iar dacă de aceea devenim fii, fiindcă ne amestecăm cu lumina cea adevărată, după cuvântul amintit al lui Vasile cel Mare, urmează că lumina cea adevărată este duhul înfierii. Potrivit acestora şi Grigorie Teologul a adăugat şi a pus înaintea duhurilor numărate de profet: duhul înfierii, al adevărului, al libertăţii, ca să arate că Însuşi Duhul Sfânt este acestea. Ba Sfântul Atanasie cel Mare zice că nicăieri nu se află în Sfânta Scriptură spus că duhul adevărului ar fi altceva decât Însuşi Duhul Sfânt. Iar Apostolul scriind romanilor: «N-aţi luat, zice, duhul robiei spre temere, ci Duhul înfierii, întru care strigăm: "Avva, Părinte!"[53], precum şi galatenilor le scrie: "A trimis pe

53. Rom. 8, 15.

Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!"[54]». Deci Duhul Fiului este: duhul înfierii şi al libertăţii, adică Duhul Sfânt. Iar dacă acestea sunt Duhul Sfânt, atunci, desigur, şi cele împreună numărate cu acestea.

Deci nu contra Duhului Sfânt însuşi şi contra luminii celei adevărate duce Achindin lupta, când luptă împotriva acestor duhuri? Imitând pe Arie, prin cuvântul *a face* şi prin cele apropiate de el, precum a declarat acela pe Fiul creatură, aşa şi Achindin încearcă să arate creaturi lucrările Duhului, adică pe Însuşi Duhul Sfânt. Dar după exemplul Sfinţilor Părinţi, vom răspunde şi noi acestuia ca aceia lui Arie, spunându-i: nu se schimbă lucrurile prin cuvinte, ci potrivit cu lucrurile se schimbă înţelesul cuvintelor. Căci lucrurile sunt cauzele cuvintelor, nu viceversa. Şi, de fapt, când se zice despre ceva din cele ce vin la existenţă din nefiinţă că e făcut de Dumnezeu, sau produs, sau făptuit, din firea acelui lucru înţelegem că fiecare din aceste cuvinte exprimă actul creaţiei. Dar când aflăm vreunul din aceste cuvinte întrebuinţat pentru atributele naturale ale lui Dumnezeu, sau pentru cele ce provin din Dumnezeu natural, sau când vedem că I se spune şi Duhului Sfânt făptuit (ἐνεργούμενον), cum zice şi Vasile cel Mare, dacă vedem că e vorba de demnitatea Duhului Sfânt, Îl privim deopotrivă cu Tatăl şi cu Fiul, iar dacă e vorba de harul produs în cei ce se învrednicesc de el, spunem că e Duhul în noi, chiar dacă I se zice făcut, sau deget al lui Dumnezeu şi rod şi ochi al Lui, şi duh al adevărului şi al înfierii şi cele următoare. Aşa l-a zis şi Domnul în Evanghelii, şi înainte de Evanghelii, Moise şi Isaia şi Zaharia. Iar după Evanghelii a învăţat aşa Pavel şi a explicat Vasile cel Mare şi a cântat Grigorie Teologul. Şi nu o dată, ci de multe ori, când spun despre Acelaşi aici că e lucrat şi făcut, aici că se odihneşte peste floarea cea din rădăcina lui Iesei şi aparţine prin

54. Gal. 4, 6.

natură (φύσει) Fiului lui Dumnezeu, şi există în Dumnezeu natural şi fiinţial şi îl are Duhul Sfânt etern, cum spun iarăşi profetul şi Vasile cel Mare şi dumnezeiescul Maxim. Şi când se spune despre Acelaşi că e făcut şi lucrat, dar şi că umple pe cel ce are în sine plenitudinea Dumnezeirii, cum Îl vom socoti, minte având, făptură, pentru motivul că se spune că e făcut şi lucrat? Sau vom declara şi lumina cea adevărată făptură pentru motivul că Vasile cel Mare a spus, cum am arătat, că acea zi neînserată e făcută de un alt soare, de unul care iradiază lumina cea adevărată? E creată şi ea, dacă tot ce e făcut, oricum e creat, după părerea lui Achindin.

Dacă spunem de un sistem de idei sau de o cuvântare rostită, că o facem, creăm acel sistem sau acea cuvântare, sau o lucrăm în mod natural (φυσικῶς ἐνεργοῦμεν)? Sau dacă se spune de cineva că face un copil, nu se va zice că fiul acela este în mod natural din el, pentru că a întrebuinţat cuvântul a face?

Cel ce declară lucrările Duhului creaturi din cauza acestui cuvânt, uşor va socoti şi copiii părinţilor creaturi, deoarece s-au făcut şi născut prin ei, căci s-a scris: "Şi lui Iov i s-au făcut şapte feciori şi trei fete" (cap. 1, 2). Iar patriarhul Iacob a zis către Iosif, potrivit celor scrise în Facere: "Cei doi fii ai tăi care ţi s-au făcut (οἵ γενόμενοι) în Egipt înainte de-a veni eu, ai mei sunt"[55]. Iar Moise, legiferând, zice: "De se vor face cuiva fii şi de va face (ποιήσῃ) fiu sau fiică...". La fel Iezechia, când a primit adaosul de viaţă în mod minunat: "de acum voi face (ποιήσω) copii, care vor mărturisi dreptatea Ta, Doamne", zice către Dumnezeu.

Deci cei ce declară în mod păcătos create lucrările Duhului, ca unii ce sunt părăsiţi de duhul înţelegerii, fiind daţi întru minte nebună, socotească-i pe aceiaşi şi părinţi, şi creatori. Amestecând totul, pe toate le hulesc. Pentru noi

55. Fac. 48, 5.

nu există cuvânt în stare să ne convingă să punem lucrările dumnezeieşti ale Duhului Sfânt, pe care profetul le-a numit rezumativ şapte, în rând cu făpturile. Una dintre lucrările dumnezeieşti este şi judecata, căci judecător al firii e Dumnezeu. Oare şi această judecată e creatură, o dată ce se spune şi despre ea că e făcută de Dumnezeu, cum a zis şi Avraam către El: "Cel ce judeci tot pământul, nu vei face judecată"? Deci şi propria judecată o va aduce Dumnezeu la judecată, după Achindin, cel care din cauza omonimiei şi nebuniei toate le amestecă. Doar şi Solomon spune că toate le va aduce Dumnezeu la judecată. Dar cum? Prin ce judecată va fi judecată judecata lui Dumnezeu? Cum nu va fi amânată (προβήσεται) la infinit judecata dumnezeiască, fiind judecată continuu de altă şi altă judecată dumnezeiască?

Şi oare a spus dumnezeiescul Chirii că Dumnezeu are în mod creat proprietatea de a naşte, când a scris către Eunomie, în capitolul şapte al *Tezaurului*, că Dumnezeu şi Tatăl e deasupra întregii fiinţe făcute (πασης ἄνω γενητῆς φύσεως), deasupra şi a naşterii, făcând-o pe aceasta în mod negrăit şi potrivit cu Dumnezeirea? Noi, deci, nerătăciţi de sunetul cuvintelor, ci adâncindu-ne în înţelesul lor, şi lăsându-ne conduşi de adevărul lucrurilor, chiar şi când zicem Duhului făcător al puterii şi cunoştinţei, şi prin făcător înţelegem pe creatorul celor făcute din nimic, şi atunci ajungem la ideea lucrărilor şi puterilor necreate ale Duhului, înţelegând că Duhul are lucrare de viaţă făcătoare şi de înţelepciune făcătoare, din faptul că Duhul e numit făcător al vieţii celor vii şi al înţelepciunii celor înţelepţi, chiar dacă El creează o viaţă şi o înţelepciune naturală şi creată. Căci numai o cugetare neroadă şi dobitocească nu vede din creaturile Celui ce prin lucrarea Sa le-a adus la existenţă lucrarea Lui, ci sau o confundă cu creaturile, sau o identifică cu fiinţă lucrătoare.

Dar să revenim la citatul lui Achindin din Părintele Gură de Aur. De ce spune sfântul că acele cuvinte sunt o mângâiere şi cui se adresează? Şi din partea cui vine? Să cercetăm întâi acest citat, pentru că a fost subliniat de Achindin mai întâi. Toate cuvintele Părinţilor le răstălmăceşte cu vicleşug duşmanul harului. Dar unele le şi falsifică, aşa cum am arătat şi mai înainte adeseori. Tot aşa face şi cu acest loc al teologului Gură de Aur, care în legătură cu această mângâiere a desfăşurat multe omilii şi nicăieri n-a spus că Duhul face (ποιεῖ) harisme, ci lucrează, împarte, dă, procură. "De aceea, zice, a pus în mişcare Pavel zeci de mii de cugetări care să poată mângâia întristarea lor. Căci acelaşi Duh dă şi dă spre folos şi împarte cum vrea şi dăruind nu împarte din datorie şi toate le lucrează şi, precum vrea, aşa lucrează". Nicăieri nu spune deci Părintele Gură de Aur că Duhul face (ποιεῖ) harismele. Achindin îl bârfeşte fără ruşine şi falsifică vorbele lui când scrie: "Zice deci dumnezeiescul Gură de Aur despre Prea Sfântul Duh că precum vrea, aşa face (ποιεῖ)". Dar unde o spune aceasta, n-a îndrăznit să indice, temându-se că va fi prins cu minciuna. Şi n-o face aceasta o singură dată. Ci stăruind în neruşinare şi falsificând o întreagă expresie, revine scriind ceea ce am spus mai sus: "Dumnezeiescul Gură de Aur spune că e o mângâiere faptul că acelaşi Duh lucrează (ἐνεργεῖ) toate, căci cum voieşte, aşa face (ποιεῖ)". Noi vom expune aici expresia de aur, nefalsificată şi neştirbită.

Lămurind Epistola I a Apostolului către Corinteni, cel cu limbă de aur şi cu cugetare deiformă, după ce explică harismele Duhului, înşirate de Apostol, zice: "Mângâierea pe care a dat-o mai sus vorbind de acelaşi Duh, aceea o dă şi acum zicând: Toate le lucrează (ἐνεργεῖ) unul şi acelaşi Duh, împărţind îndeosebi fiecăruia precum voieşte (cap. 12, 11)"[56]. Şi mai jos repetă de multe ori că "precum voieşte,

56. *Omilia 29 la Ep. I Cor.*, PG 61, 245.

aşa împarte" şi "precum voieşte, aşa lucrează (ἐνεργεῖ)". Faptul că Achindin taie din propoziţia teologului Gură de Aur nu e rău. Dar a pune în loc de a lucra (ἐνεργεῖν) pe a face (ποιεῖν), şi a înţelege pe "a face" prin "a crea", e foarte rău. Dar va spune: şi a lucra înseamnă a crea. De ce n-a scris atunci Ioan Gură de Aur a face în loc de a lucra? A văzut că a face e mai aproape de creatură. De aceea, împreună cu Apostolul şi urmând exact cuvintelor lui, a păzit cuvântul, repetând mai mult de zece ori pe a lucra. Dar lui Achindin nu i-a indicat acest cuvânt nimic altceva decât ceva făcut. Ce mare contradicţie este între cuvintele sfinţilor şi dogmele acestuia!

Că a lucra nu are câtuşi de puţin înţelesul de a crea arată cel ce scrie: "Numele de Tată este un nume de lucrare (ἐνεργείας ὄνομα). Nu ne veţi condamna pentru aceasta. Ba chiar deofiinţimea (τὸ ὁμοούσιον) are sens de lucrare (ἐνεργητικῶς)". Iar părintele Damaschin, spunând că Hristos a şezut de-a dreapta Tatălui, adaugă: de acolo "lucrează (ἐνεργῶν) pronia tuturor"[57].

Dar să vedem şi care şi către cine şi din partea cui este mângâierea şi pentru care motiv. Biserica din Corint primise la început o bogăţie de tot felul de harisme dumnezeieşti şi duhovniceşti, mai mari şi mai mici, cum scrie şi Apostolul către ei: "Mulţumesc Dumnezeului meu că v-aţi îmbogăţit întru Dânsul în tot cuvântul şi în toată ştiinţa, cât a nu fi lipsiţi voi nici într-un dar". Aceasta a produs în acea Biserică mândrie, invidie şi a introdus o grozavă dezbinare, cei ce-au primit darurile mai mari îngâmfându-se, cei ce le-au primit pe cele mai mici descurajându-se.

Înlăturând dintre ei zâzania aceasta şi scandalul şi mustrând pe cei mândri şi mângâind pe cei întristaţi, prin egalizarea şi unirea lor, Apostolul le spune că sunt deosebiri ale harismelor, dar acelaşi Duh le dă. De aceea şi Ioan Gură

57. Cap. 74, PG 94, 1104.

de Aur ajungând la acestea zice: "Gândeşte-te şi la aceea că deşi e mai mic la măsură ceea ce ţi se dă, prin faptul că ai fost învrednicit să primeşti de acolo de unde primeşte şi cel ce ia mai mult, ai aceeaşi cinste"[58]. Şi iarăşi, adăugând Apostolul: "unuia prin Duhul se dă cuvântul înţelepciunii, altuia cuvântul cunoştinţei, întru acelaşi Duh, şi iarăşi altuia credinţa, întru acelaşi Duh" (cap. 12, 8-9), Ioan Gură de Aur zice: "Vezi cum pretutindeni face acelaşi adaos spunând: în acelaşi Duh?"[59]. Dar şi după înşirarea harismelor următoare, adăugând iarăşi Apostolul: "şi toate le lucrează unul şi acelaşi Duh" (v. 11), Gură-de-Aur observă: "A amintit iarăşi leacul universal al mângâierii, ca să afli iarăşi că aceeaşi cinste este"[60]. Şi nu numai prin aceasta îi face Apostolul împărtăşiţi de aceeaşi cinste, ci şi prin faptul că-i arată fiind un trup, şi încă trup al lui Hristos: "şi printr-un Duh noi toţi într-un trup ne-am botezat şi într-un Duh ne-am adăpat. "Nu a spus nici chiar Apostolul vreunuia: eu am ceva mai mult decât tine, ca Apostol. Ci a spus: eşti trup ca şi mine şi eu ca şi tine şi toţi avem acelaşi cap şi prin aceleaşi dureri ne-am născut. De aceea suntem acelaşi trup şi toţi într-un Duh ne-am adăpat"[61]. Aceasta îmi pare că o spune despre sălăşluirea Duhului care s-a aşezat în noi prin botez şi prin taine. A spus "ne-am adăpat", cum s-a zis despre plantele paradisului că din acelaşi izvor se nutresc toţi pomii, din aceeaşi apă. Văzând apoi Pavel vanitatea celor ce-au primit daruri mai mari, zice: "nu poate spune ochiul mâinii: n-am trebuinţă de tine, sau, iarăşi, capul picioarelor, ci cu mult mai vârtos mădularele trupului care sunt socotite a fi mai slabe sunt mai trebuincioase, şi care ni se par că sunt mai necinstite, acestora cinste mai multă le dăm". Şi iarăşi:

58. *Op. cit.*, PG 61, 245.
59. *Ibidem*, 246.
60. *Ibidem*.
61. *Ibidem*.

"Dumnezeu a întocmit trupul, celui mai de jos mai multă cinste dând". Iar Ioan Gură de Aur, luminând aceste cuvinte, zice: "Poate ar obiecta cineva: vorbind de trup, poate e drept că mădularul cel de jos ia cinste mai mare; la oameni însă, cum e posibil? Dar la oameni se întâmplă aceasta cu atât mai vârtos. Cei din ceasul al unsprezecelea au luat primii plata; oaia rătăcită și aflată, întorcându-se, s-a bucurat de mai multă cinste decât cel cu bun nume; tâlharul a fost încununat înaintea Apostolilor"[62]. Spunând Apostolul iarăși: "ca să nu fie dezbinare în trup, ci să se grijească mădularele între ele, și de pătimește un mădular, pătimesc toate mădularele, iar de se slăvește un mădular, împreună se bucură toate mădularele", Ioan Gură de Aur lămurește: "Și în ce privește providența le egalizează. Ba, mai mult, solidaritatea lor o arată și cu împrejurările de supărare și cu cele de bucurie: suferă una, pe toate le doare; iar când capul e încununat, tot omul se bucură și tot trupul se slăvește"[63]. Și iarăși: "Dacă trupul nostru nu trebuie să se dezbine, cu mult mai mult al lui Hristos. Cu atât mai mult, cu cât harul e mai puternic decât natura"[64].

Mângâierea constând în acest îndemn și chemare la armonie, adresată de Pavel corintenilor, e bazată pe faptul că toți care s-au împărtășit de harismele Duhului sunt un trup, și acesta al lui Hristos, și toți primesc harismele de la un Duh, și acesta, cel dumnezeiesc și închinat. A expus mai pe larg acestea, ca să cunoaștem cât de mare e superioritatea celor dumnezeiești față de natură. Și să afle Achindin că toate locurile aduse de el din sfinți sunt potrivnice lui. Dacă, precum zice el, harul vărsat și lucrat de Duhul e necorporalitatea, invizibilitatea și nesfârșirea, rațiunea celor raționale, simțirea celor sensibile și viața celor vii, atunci

62. *Ibidem*, col. 259.
63. *Ibidem*, col. 261.
64. *Ibidem*, col. 263.

acestea sunt din aceeaşi categorie cu Duhul adevărului, al înfierii şi al libertăţii. Despre toate acestea a spus că sunt harul vărsat de Duhul. Dacă e aşa şi dacă şi acestea sunt dintre harismele duhovniceşti, atunci tot neamul oamenilor, nu numai al celor de acum, ci toţi câţi au ieşit din Adam, buni şi răi, credincioşi şi necredincioşi, sunt un trup, şi acesta al lui Hristos, mai bine zis sunt Însuşi Hristos, după cuvântul lui Pavel. Şi toţi s-au adăpat dintr-un Duh. Ba nu sunt numai un trup, ci şi un duh, şi aceasta cu Domnul, deoarece şi cel lipsit de Domnul este un duh cu El. Cei botezaţi în Hristos şi cei nebotezaţi s-au născut prin aceleaşi sfinte dureri şi au aceeaşi vrednicie. Sunt mădulare unii altora şi au de cap toţi pe Hristos, întru nimic mai puţin ca Petru şi Pavel. Toţi vor fi slăviţi cu aceia şi se vor bucura împreună, acum şi în veacul viitor. Căci "de se slăveşte un mădular, împreună se bucură toate mădularele". Şi nu numai atâta, ci, deoarece împreună pătimesc toate mădularele, de va pătimi un mădular al trupului, acolo totul se va tulbura. Căci cei necredincioşi pătimind şi chinuindu-se rău, nu se poate ca cei credincioşi să fie fericiţi şi să se bucure de odihnă, o dată ce mădularele unui trup suportă împreună totul. Şi viceversa: credincioşii făcând cele bune şi fiind iubiţi, nu se poate ca cei necredincioşi să sufere şi să fie chinuiţi, fiind în comuniunea unuia şi aceluiaşi trup. Şi ce vorbesc numai de oameni, şi nu şi de necuvântătoare? Achindin afirmă că şi simţirea lor e una din harismele duhovniceşti. Deci şi acestea, după el, sunt mădulare ale trupului lui Hristos. Şi iarăşi, nu numai acestea, care nu pot păcătui ca noi. Achindin numără între harismele duhovniceşti şi necorporalitatea, care e şi un atribut al demonilor. Deci şi aceştia sunt după el mădulare ale Bisericii. De fapt sunt legaţi şi întocmiţi împreună demonii şi Achindin şi toţi câţi se împărtăşesc ca el de harismele duhovniceşti adecvate, adică de ale răutăţii, de la care primeşte şi această bogată cunoştinţă care îl împiedică de-a vedea

care este înălţimea harului dumnezeiesc şi care este raţiunea naturii create.

Dar va zice: sunt mai mari harismele Duhului date celor credincioşi decât celor necredincioşi, dar toate sunt acelaşi har revărsat. Să audă că harismele duhovniceşti sunt împreună întocmite, şi celor ce au primit harisme mai mici le dă Dumnezeu o mai bogată cinste. "Căci Dumnezeu, zice, a întocmit tot trupul, celui de mai jos mai multă cinste dând". Spună deci Achindin, o dată ce a numărat şi animalele şi îngerii răi între cei dăruiţi cu harisme de Duhul, care dintre acestea două e mai mică? Sfântul Ioan Gură de Aur a arătat că cei ce se împărtăşesc de o harismă mai mică se vor bucura de cinste mai mare.

Deci interpretând aşa, dacă diavolii se împărtăşesc de o harismă mai mică, vor fi, după cugetarea lui Achindin, cei încununaţi în veacul viitor cu cinste mai mare. Iar dacă atributul simţirii, pe care îl au animalele, este cel mai mic dintre harisme, ele vor lua cununa cea mai mare. Şi astfel vor avea aceeaşi cinste cu cele mai mari, şi fac parte din plinirea Bisericii, contribuind la zidirea trupului lui Hristos. Mă voi sluji de înseşi cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur, ca să resping această aiureală a lui Achindin, care recunoaşte că e mai mică raţiunea celor raţionale şi simţirea celor necuvântătoare şi necorporalitatea demonilor, dar mai mici între harismele duhovniceşti. Zice Părintele Gură de Aur către cei ce au primit harismele cele mai mici: "Şi dacă ai primit un dar mic, faci parte la fel din trup şi astfel te bucuri de multă cinste. Iar cel ce are un dar mai mare e legat cu tine, care ai unul mai mic". Iar către cei ce-au primit harismele mai mari: "Precum tu, fiindcă eşti mai mare, constitui trupul, la fel şi acesta, fiindcă e mai mic, are aceeaşi cinste cu tine întru zidirea trupului; căci poate ceea ce poţi şi tu prin contribuţia lui". Numai o cugetare dereglată şi o necunoaştere completă a învăţăturii creştine poate face pe Achindin să spună despre har astfel de lu-

curi, amestecându-le şi confundându-le toate, nesocotind orice rânduială dumnezeiască şi desfiinţând credinţa în favoarea necredinţei, reînviorând erezia lui Sabelie, a lui Arie, a lui Macedonie şi a tuturor eterodocşilor dinainte şi de după ei. Acest lucru cred că l-am făcut evident prin destule dovezi.

Acum, ajunşi aici, trebuie să distingem între harismele duhovniceşti şi cele care nu sunt duhovniceşti şi să arătăm, spre folosul cititorilor, în cele duhovniceşti ce este necreat şi ce-am învăţat de la Sfinţii Părinţi să cugetăm şi să zicem despre ele. De asemenea, să arătăm tuturor bârfelile lui Achindin, care spune că ţinem tristeţea, lacrima, străpungerea inimii şi teama de moarte de necreate, fiindcă se numesc şi acestea daruri ale lui Dumnezeu. Vom vorbi acum despre înţelepciunea, cunoştinţa şi virtutea pe care le au fiinţele raţionale prin natură (φύσει). Şi, în sfârşit, despre făptura nouă şi inima nouă şi curată şi cele asemenea. Să facem întâi o împărţire logică a acestora, care să înlesnească o cât mai bună cuprindere a lor.

Dintre toate câte sunt şi se fac, unele sunt prin natură (φύσει) şi se produc prin succesiunea naturală, iar altele, nu prin natură. Dintre cele care nu sunt după natură, unele sunt potrivnice naturii, altele mai presus de natură. Despre cele contrare naturii nu e nevoie să vorbim acum. Dar şi din cele mai presus de natură, cele care s-au săvârşit sau se săvârşesc acum sau se vor săvârşi în făpturi nu formează obiectul preocupării noastre prezente. Pe noi ne preocupă acum cele care sunt sau se săvârşesc în cei ce trăiesc după Dumnezeu, de care împărtăşindu-se careva, de una sau de mai multe, este şi se numeşte duhovnicesc, ca unul ce e lucrat (ἐνεργούμενος) şi mişcat de Duhul. Acestea sunt harismele duhovniceşti. Aceasta arătând-o Apostolul, când scrie corintenilor, zice: "Nu vreau să nu ştiţi despre harismele duhovniceşti", adică despre cele ce erau şi se săvârşeau în ei în mod neînţeles şi despre cei ce se bucurau

de aceste daruri. Şi toate erau şi se săvârşeau în ei. De aceea n-a zis despre "unele", ci simplu: despre "harismele duhovniceşti", pe care le şi înşiră în continuare. Căci el le-a cuprins în general pe toate în cele înşirate atunci. Aceasta arătând-o el însuşi iarăşi, că în ei se lucrau toate harismele duhovniceşti, zice că mulţumeşte lui Dumnezeu pentru ei, că nu sunt lipsiţi de nici un dar. L-aş întreba aici pe Achindin, care declară toate creaturile harisme duhovniceşti, ca unele ce s-au făcut prin Duhul dumnezeiesc din neființă: Oare toate creaturile erau în corinteni? Şi acesta este motivul de mulţumire al Apostolului şi aceasta este dorinţa lui, să nu rămână ei în neştiinţă cu privire la toate creaturile?

Mai zice Apostolul: "Iar noi n-am luat duhul lumii, ci Duhul cel din Dumnezeu, ca să ştim cele dăruite nouă de Dumnezeu" (1 Cor. 2, 12). Oare cei care n-au luat Duhul cel din Dumnezeu nu ştiu ce este simţire şi raţiune şi viaţa conform cu ele? Căci şi acestea sunt harisme duhovniceşti, după Achindin. Acestea sunt cele pe care omul firesc nu le primeşte şi nu le poate cunoaşte? Şi cel ce le are pe acestea, acela este omul duhovnicesc, care judecă toate, după cuvântul Apostolului, iar el nu se judecă de nimeni (2, 15). Şi fiindcă asemănând cele duhovniceşti cu cele duhovniceşti suntem învăţaţi de Duhul Sfânt, înţelegând cele ce ni le mărturisim unul altuia şi arătându-le altora, oare cele ale simţurilor, ale minţii şi raţiunii sunt de aceeaşi categorie, şi cei care petrec suprafiresc nu înţeleg şi nu mărturisesc decât cele după natură?

De ce acelaşi Apostol îndemnând pe corinteni şi zicându-le: "râvniţi cele duhovniceşti, dar mai ales ca să prorociţi" (14, 1), vorbeşte iarăşi de toate cele duhovniceşti şi nu îndeamnă spre râvna şi cultivarea vreunui dar care e comun tuturor? De ce nu-i îndeamnă să râvnească la calitatea demonilor de a fi invizibili şi fără sfârşit, căci şi acestea sunt haruri vărsate de la Duhul Sfânt, după Achindin? Şi iarăşi, scriind tot către ei Apostolul: "deoarece sunteţi râvni-

tori celor duhovniceşti", adică iubitori de harismele duhovniceşti, oare le spune că sunt iubitori şi de cele ce sunt în duhurile rele şi le porunceşte să prisosească în ele, spre zidire? Iar dacă ei, corintenii, şi toţi închinătorii Duhului sunt iubitori ai tuturor harismelor Duhului, şi spre aceasta ne şi îndeamnă Apostolul ("râvniţi cele duhovniceşti"), şi dacă pe de altă parte toate creaturile sunt harisme duhovniceşti, după Achindin, iar între creaturile lui Dumnezeu sunt şi duhurile rele, pentru Achindin sunt râvnitori şi iubitori ai duhurilor rele chiar şi închinătorii Duhului Sfânt şi chiar pe Pavel îl arată ca îndemnând la aceasta! Mă tem să nu fiu părtaş blasfemiilor lui Achindin prin aceea că descopăr şi desfăşor unele din ele. Oare nu de aceea a spus Solomon să nu răspunzi smintitului după sminteala lui? Dar nu cred s-o spună aceasta înţeleptul în sensul să nu te aperi, ci să nu răspunzi. Iar noi ne apărăm. Dar nici apărându-ne nu o facem după sminteala lui, căci acela atacându-ne calomnios pe noi şi aproape pe toţi teologii câţi au existat şi spunând lucruri mincinoase despre Dumnezeu şi despre toţi preacuvioşii, noi am scos în faţa minciunii adevărul. Şi tot ce spunem contra lui nu spunem de la noi, ci scoţând la iveală gândul din cuvintele lui. Nu desfigurând în prealabil înţelesul celor scrise de el şi apoi păstrând restul, cum face el cu cuvintele noastre şi ale dumnezeieştilor Părinţi pentru înşelarea cititorilor, ci luând înseşi cele scrise şi dogmatizate de el, şi din acestea nu toate, ci din cele care se aud de oameni fără a se cugeta ce înseamnă. Pe acestea le examinăm şi le demascăm împreună cu bârfelile contra noastră.

Acum ne bârfeşte că declarăm necreate tristeţea, lacrimile, teama morţii sau de Dumnezeu, făptura nouă şi toate cele asemenea, scurt vorbind, pe lângă toate cele duhovniceşti, şi unele din cele naturale. Noi, vrând să arătăm cine pune cele necreate în rând cu cele create şi cele duhovniceşti cu cele naturale, amestecându-le toate şi nedistingând deloc între cele dumnezeieşti şi cele omeneşti, între

demonizaţi şi teofori, l-am dovedit în toate pe el hulind, între altele şi prin aceea că am distins între harismele duhovniceşti şi cele ce nu sunt aşa ceva. Acum să respingem şi bârfeala lui contra noastră şi a Părinţilor care sunt cu noi, despre ceea ce-i necreat. Vom arăta care harisme ne învaţă dumnezeieştii Părinţi să le socotim necreate, păstrând întreagă şi neştirbită opinia părintească, mai bine zis duhovnicească şi dumnezeiască. Reluând împărţirea de mai sus şi referindu-ne întru totul la Părinţii noştri, vom repeta-o pe scurt, având de peste tot chezăşia adevărului. Aşadar, din cele ce se săvârşesc în existenţe, unele ţin de natură, altele nu. Din acestea, cele care nu prin neajuns, ci prin depăşire nu aparţin naturii, toate sunt duhovniceşti, dar nu toate se numesc harisme duhovniceşti. Şi nu toate sunt necreate. Că nu toate se numesc harisme, am dezvoltat puţin mai sus. Iar că nu toate sunt necreate, vom arăta acum pe scurt. Învierea Domnului e duhovnicească, cum zice şi Părintele Gură de Aur, dar nu e necreată. Nici ceea ce învie. Căci învie ceva creat, după ce moare. Învierea e tot una cu o nouă facere (ἀνάπλασις). Aşa este şi făptura nouă, şi omul nou, şi inima nouă şi curată. În dumnezeiasca baie a renaşterii se săvârşeşte prin har o anumită înnoire şi deci creare a însuşirilor sufletului, iar prin făptuirea dreaptă cea întru credinţă creşte şi se desăvârşeşte acea înnoire. Duhovnicească este zămislirea din Fecioară şi naşterea lui Dumnezeu Cuvântul din ea, cum spune iarăşi Sfântul Ioan Gură de Aur. Şi trupul Domnului, deşi este din Duhul Sfânt, dar ca creatură din Duhul, cum a arătat şi Vasile cel Mare. Şi aceasta nu e nepotrivit s-o spunem către cel ce socoteşte toate cele create ca duhovniceşti şi ca ale harului ce vine din Duh Sfânt, că orice făt este creatură a lui Dumnezeu, dar numai despre Fecioara Maică s-a spus că ceea ce s-a născut în ea este din Duhul Sfânt, fiind într-adevăr suprafirească zămislirea. Să amintim că şi dumnezeiescul Pavel numeşte mana mâncare duhovnicească, iar apa din piatră,

băutură duhovnicească, ba chiar şi piatra a numit-o duhovnicească, arătându-le totodată ca indicii simbolice ale unor lucruri mai ascunse. Dar şi petrecerea lui Iona în chit şi scăparea lui din el şi, în general, tot ce e săvârşit de Dumnezeu în chip negrăit este duhovnicesc, cum spune şi Părintele Gură de Aur. Dar nu toate acestea sunt şi necreate. Căci dacă este vreo harismă sau har necreat, trebuie să fie în cei duhovniceşti, căci cele ce există şi se săvârşesc potrivit succesiunii naturale, dintre care este şi înţelepciunea şi cunoaşterea din fiinţele raţionale, e imposibil să fie necreate.

Dar e necesar să analizăm şi mai bine harismele duhovniceşti, ca să putem stabili ce este şi dacă este ceva necreat în ele. Am arătat mai sus, şi Apostolul a confirmat, că din cele ce nu se săvârşesc după succesiunea naturală, cele ce sunt în cei ce trăiesc după Dumnezeu şi se săvârşesc prin ei, de care împărtăşindu-se cineva – de una sau mai multe – este şi se numeşte duhovnicesc, ca unul ce e lucrat şi mişcat de Duhul dumnezeiesc, acelea sunt harismele duhovniceşti. Dintre acelea, unele constau în cuvinte, altele în fapte. În cuvinte: harismele vorbirii în limbi şi tălmăcirea lor, apoi cuvântul înţelepciunii, cuvântul cunoştinţei, cum ne-a arătat şi Apostolul expunându-le rezumativ. Iar în fapte şi lucruri: lucrările puterilor, harismele vindecărilor, credinţa care poate muta şi munţii, proorocia şi deosebirea duhurilor – căci unele par echivoce, adică puterea de a deosebi duhurile dumnezeieşti de celelalte. Căci e necesar ca în toate cele înşirate, fie cuvinte, fie fapte, să se arate dacă sunt ale Duhului sau nu, şi dacă ale celui bun sau nu. (De ne-am învrednici şi noi de-o inspiraţie mai dumnezeiască, pentru a nu greşi faţă de împărţirea cea adevărată şi a ne urma strădVuinţa noastră de acum). Nici una din acestea nu e necreată, nici dintre cuvinte, nici dintre fapte. Căci ambele feluri sunt sensibile. Precum şi tristeţea şi lacrimile, chiar şi cele care sunt din iubire, care sunt harismă, şi prilejuitoare de harisme, şi cea mai mare dintre

harisme. Sunt sensibile deci ambele feluri, atât cuvintele, cât și faptele. Și cad sub puterea senzorială, care nu numai că nu poate sesiza cele mai presus de minte, dar nici măcar unele din cele mai presus de simțuri, adică cele inteligibile. Iar cele necreate sunt mai presus și de minte, și cei cuprinși de ele sunt cuprinși de-o putere mai mare și mai presus de natura minții, cum zice Dionisie cel Mare. Că acele semne sunt sensibile și cad sub puterea simțului, ne învață și Părintele Gură de Aur zicând: "Harul a dat o dovadă sensibilă a lucrării sale, și unul grăia în limba perșilor, altul în a romanilor, altul în a inzilor, altul în alta de felul acesta, și a arătat celor din afară că Duhul este în cel ce răsună". Fiindcă se arătau așadar celor din afară și nu numai celor ce s-au învrednicit de unirea cea superioară ființei și lucrării noastre – ca să vorbim ca Dionisie cel Mare –, erau create și cădeau sub puterea simțuală. Dar nu și harul acela și lucrarea care, fiind în ei, se arăta celor ce auzeau și vedeau, prin semnele acelea. Aceea n-ar putea fi dintre cele create. Căci ea este Duhul Sfânt. Iar cele săvârșite prin ea în mod minunat se numesc duhovnicești. Aceasta a arătat și Gură de Aur zicând: "s-a arătat celor de afară că Duhul este în cel ce grăiește". Lucrarea aceea a numit-o Duh. Iar Apostolul zicând: "de mă voi ruga cu gura, Duhul meu se roagă" (I Cor. 14, 14), Gură de Aur explică: "aceasta este harisma dată mie, care-mi mișcă limba". Fiindcă acelea sunt harisme duhovnicești, de aceea i se zice harismă puterii care mișcă. Că nu mintea este harisma aceasta care mișcă, însuși Apostolul a arătat, adăugând: "iar mintea mea este fără rod. Ce este deci?: mă voi ruga cu Duhul, mă voi ruga și cu mintea, cânta-voi cu Duhul, cânta-voi și cu mintea" (14, 14-15). Și iarăși, adăugând Apostolul: "pentru că de vei binecuvânta cu Duhul", Gură de Aur zice: "tu mulțumești frumos, căci vorbești mișcat de Duh". De care Duh mișcat? Desigur de Cel Sfânt.

De ce nu foloseşte acesta aici articolul, vom spune mai jos. Acum să luăm iar aminte la Apostol, care a folosit articolul când a vorbit de Duh, arătând că harul care mişcă şi lucrarea aceasta e Duhul Sfânt. "Fiecăruia, zice, se dă arătarea Duhului spre folos" (12, 7). Pentru aceasta a spus că toţi cei învredniciţi de vreun har au aceeaşi demnitate. Căci şi cel ce are darul mai mic este organ al aceleiaşi lucrări dumnezeieşti din el. Deci harul care se varsă în sens propriu de la Duhul dumnezeiesc este Duh Sfânt, şi nu anumite însuşiri ale creaturilor, ca necorporalitatea, invizibilitatea, nesfârşitul, raţiunea şi simţirea şi cele asemenea, cum a dogmatizat nebuneşte Achindin, coborând cele dumnezeieşti la nivelul de creatură, sub pretextul că se numeşte har nu numai lucrarea proprie a Duhului în cei ce petrec în Dumnezeu, ci şi ceea ce se dă prin ea lor. În această privinţă Achindin învaţă întocmai ca pnevmatomahii, despre care spune Vasile cel Mare: "Ei zic că Duhul este în noi cum e darul de la Dumnezeu, iar darului nu i se dau aceleaşi onoruri ca Dăruitorului". Contra acelora grăieşte iarăşi acelaşi: "E dar al lui Dumnezeu Duhul. Însă dar al vieţii şi al puterii – căci veţi primi putere venind Duhul Sfânt peste voi". Urmează de aici că e de dispreţuit? Oare al cărei vieţi? Al cărei puteri? Al celei ce constă întru simţire şi minte şi raţiune? Nu, ci al celei ce a dobândit curăţia de patimi şi care poate cele mai presus de simţire şi minte şi raţiune. Darul care procură nu numai învierea, ci şi nepăcătoşenia. "Căci legea Duhului vieţii m-a scăpat pe mine – zice Pavel – de legea păcatului şi a morţii". Încât viaţa aceasta e mai sus şi de viaţa fără de moarte, neputând fi atinsă nu numai de stricăciune, dar nici de toată răutatea. Cei ce prin lucrarea şi harul acesta care înnoieşte devin făptură nouă în baia naşterii de a doua, şi prin viaţa cea nouă se păzesc de murdăria cea veche, sau se curăţă din nou prin pocăinţă dacă au pătimit ceva stricăcios, şi prin dreptatea cea întru credinţă se înnoiesc şi cresc din zi în zi,

întărindu-se în viața sănătoasă cea întru Hristos, văd din lăuntru, și nu ca cei ce privesc din afară, înnoirea proprie, și prin alte semne negrăite și nearătate celor mulți. Dar despre aceasta și care sunt acele semne, nu e locul să vorbim aici.

Dacă lucrarea și harul acesta care înnoiește și face minuni este necreat – căci e Însuși Duhul Sfânt –, atunci e unul singur acest har și cu totul neîmpărțit, deși se împarte și se diferențiază în diferite lucrări. De fapt sau nu se comunică el și nu se împărtășește deloc, dându-se numai înnoirea celor învredniciți, sau este și el împărtășibil și se dă și el pe lângă înnoire, în mod diferit. Și: sau numai înnoirea este a Duhului Sfânt, sau și lucrarea și harul necreat este din El, deși și el este Duhul Sfânt, precum strălucirea razei este atât lumină, cât și lumină din lumină. Dacă este cu totul neîmpărțit și necuprins și neîmpărtășibil și nemanifestat și nu se arată nimănui și nu se dă și nu se primește, și nu se împarte variat și nu e din Duhul, atunci lucrarea aceasta necreată e ființa lui Dumnezeu. Iar dacă se și împarte și se dă și se primește și se împărtășește și se împarte variat și se arată și este din Duhul, atunci acest har al Duhului, această lucrare necreată, cum ar fi ființa cea neîmpărtășibilă și cu totul neîmpărțită și nemanifestată și neatinsă și necauzată?

Că nu numai înnoirea, ci Însuși Duhul Sfânt Se dă celor drepți, ne-a arătat prin faptă și cuvânt Domnul, suflând și zicând ucenicilor: "Luați Duh Sfânt". La fel a prevestit și Iezechiel zicând: "Și voi da vouă inimă nouă și duh nou și voi smulge inima de piatră din trupul vostru, și voi da vouă inimă de carne și Duhul Meu voi da în voi". Și mai înainte, prin Moise, care zice către Isus Navi: "Râvnești să fii ca mine? Și cine va face tot poporul Domnului profeți când va da Domnul Duhul Său peste ei?". Aceasta știind-o Pavel din experiență, zice: "Noi n-am luat duhul lumii, ci Duhul cel din Dumnezeu". Iar către sfinții din Roma: "Voi nu sunteți în

trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi". La fel către tesaloniceni: "Cel ce defăimează, nu om defăimează, ci pe Dumnezeu care a dat Duhul Său cel Sfânt întru noi" (I Tes. 4, 8). Iar Părintele Gură de Aur şi, mai înainte de el, Atanasie cel Mare zic că nicăieri în Sfânta Scriptură nu se spune "Duhul cel din Dumnezeu" şi nici Dumnezeu nu spune: "Duhul Meu", fără să spună "Duhul Sfânt". Dar faptul că cele ale Duhului sunt Duh Sfânt sau Duhul Sfânt, cu articol sau fără, n-a îndemnat pe nimeni să-L declare creat, decât pe pnevamatomahi întâi şi apoi pe varlaamitul Achindin, acum.

Că Însuşi Duhul Sfânt e cel dat şi primit, nimeni nu va mai nega dacă vrea să asculte de Învăţătorul care a vorbit prin prooroci şi de cei trimişi să înveţe toate neamurile şi de Cel ce i-a trimis. Iar că El însuşi este cel de care se împărtăşesc cei vrednici, nu se va îndoi dacă ascultă cu credinţă pe Cel ce se dă lor şi e primit de ei. Căci nu s-ar putea să fie dat şi primit altfel. S-o garanteze însă şi aceasta Pavel, care zice: "e cu neputinţă ca cei odată luminaţi, care au gustat din darul cel ceresc şi s-au făcut părtaşi de Duh Sfânt...". Apoi, că se dă şi se împărtăşeşte diferit, şi nu tuturor celor create, va arăta Dionisie, tălmăcitorul ierarhiei cereşti, care zice: "Neasemănarea vederilor spirituale sau face cu totul neîmpărtăşibil darul luminii (φωτοδοσία) cel supraabundent al bunătăţii părinteşti, sau îl face să se dea în diferite împărtăşiri, mai mici şi mai mari, mai întunecoase şi mai luminoase, raza izvorâtoare fiind una şi simplă şi totdeauna aceeaşi". Acestea sunt suficiente să ne convingă atât că lucrarea şi harul Duhului dat şi primit de cei dăruiţi nu e creat – căci este Însuşi Duhul Sfânt –, cât şi că nu este fiinţa Duhului, căci nimănui nu dă Dumnezeu fiinţa proprie.

Nici nu se poate face ea primită de cineva fără să devină acela constătător din două naturi, din cea dumnezeiască adică, şi din cea omenească. Şi aceasta n-ar putea

rămâne numai o unire ipostatică, căci ambele ipostasuri preexistă. De aceea Fiul lui Dumnezeu S-a unit ipostatic cu natura omenească nu luând un ipostas, ci natura noastră. Naturile unite neipostatic însă se amestecă. Iar cele ce se unesc neamestecat se țin în unitate nu prin ele, ci prin cele ce sunt în jurul lor (ipostasul, *n. trad.*). Deci natura dumnezeiască, dacă ni s-ar împărtăși și am primi-o de sine luată (nu prin ipostasul ei, *n. trad.*), sau va provoca un amestec, sau ar consuma natura pasivă, chiar înainte de-a fi primită. Mai ales lucrul din urmă s-ar întâmpla. "Căci nimeni, zice, nu va vedea fața Mea și va trăi". Și nimeni nu a fost în ipostasul și în ființa Domnului și a văzut sau exprimat natura lui Dumnezeu. Iar dacă nimeni n-ar putea suporta vederea lui Dumnezeu, cum ar putea suporta împărtășirea Lui? De aceea de Dumnezeu purtătorii Părinți au spus că Dumnezeu după ființă e cu totul neîmpărtășibil și de necuprins. Pentru a ne convinge, e necesar să ascultăm și în această privință de adevărul celor spuse, că lucrarea din cei învredniciți de har nu e nici creată, dar nici ființa Duhului.

Faptul că se arată împărțită această lucrare – adică Duhul din aceia –, dar e totuși din Duhul, dovedește cu atât mai vârtos că nu e nici ființa, nici ipostasul Duhului. Iar că se și împarte și e și din Duhul, a prevestit Dumnezeu prin profetul Ioil, căci n-a zis: Voi vărsa în zilele din urmă Duhul Meu, ci: "Voi vărsa *din* Duhul Meu". Iar Isaia, precum am dezvoltat mai pe larg, a și înșirat pe scurt duhurile din Duhul, arătând clar împărțirea lucrurilor dumnezeiești. Amintim apoi că Domnul, spunând în Evanghelii că scoate demonii cu degetul lui Dumnezeu, arată că acest deget e și Duhul Sfânt – cum a arătat un altul dintre Evangheliști –, dar și unul din duhurile care sunt din Duhul. Aceasta o spune și Vasile cel Mare explicând semnele săvârșite de Moise în Egipt. Iar fiindcă Domnul nu a lucrat numai prin această singură dintre harismele care sunt împărțite, Ioan,

care e mai mare şi ca un profet, zice: "Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură. Tatăl iubeşte pe Fiul şi toate le-a dat în mâna Lui". Ioan Gură de Aur zice şi el: "Noi toţi am luat lucrarea Duhului cu măsură – Duh a numit aici lucrarea, căci ea se împarte –, dar El are nemăsurată şi întreagă toată lucrarea". Aceasta ştiind-o din experienţă Ioan, fiul tunetului, zice: "Prin aceea cunoaştem că petrecem în El şi El în noi, că ne-a dat nouă din Duhul dat de Tatăl Lui". Şi iarăşi: "din plinirea Lui noi toţi am luat". De aceea spune iarăşi Gură de Aur: "Tot harul s-a vărsat peste templul acela. Căci nu-I dă Lui Tatăl Duhul cu măsură, ci întreg harul l-a primit templul. Noi însă avem numai puţin şi o picătură din harul acela. Dar picătura aceea a umplut toată lumea de cunoştinţă. Prin ea s-au făcut semnele şi s-au iertat păcatele". Totuşi harul dat pe o scară atât de întinsă e numai o parte oarecare şi o arvună a darului. Doar s-a zis: "Cel ce-a dat arvuna Duhului în inimile noastre". Dar parte a lucrării, se înţelege. Căci nu Se împarte Mângâietorul. Dar iarăşi spunem: se împarte partea şi picătura aceasta potrivit cu curăţia în virtute şi credinţă a fiecăruia dintre cei ce primesc. Se împărtăşeşte Duhul Sfânt numai celor vrednici, după Vasile cel Mare, dar nu se împărtăşeşte în aceeaşi măsură, ci împărtăşindu-şi lucrarea potrivit cu credinţa. Afară de aceasta, numai prin lucrare încape Duhul în cei învredniciţi, care sunt oameni după natură. Şi atunci, evident că numai după lucrare Se şi împarte. Şi invers: după fiinţă şi ipostas fiind neîmpărţit, cum ar încăpea în cele create?

Această împărţire arătând-o şi Pavel când scrie evreilor, spune că mântuirea făgăduită de Domnul s-a confirmat prin semne şi diferite puteri şi împărţiri ale Duhului Sfânt. Iar scriind corintenilor, numeşte duhuri harismele duhovniceşti, şi spune că sunt de la acelaşi Duh, şi întru acelaşi Duh. Despre acest lucru grăieşte şi Gură de Aur către cel ce are harisma rugăciunii: "Tu mulţumeşte frumos, căci vorbeşti mişcat de duh"; iar despre cel ce-a primit harisma vor-

birii în limbi spune: "S-a arătat grăind în limbă străină, fiindcă era duh în el pe când grăia". Şi nu foloseşte articolul când vorbeşte aici de duh, parcă pentru a arăta că în fiecare din aceştia e numai o parte a lucrării celei una a Duhului.

Harul duhovnicesc nu e deci natura, ci o lucrare necreată a Duhului dumnezeiesc. De aceasta, care se împarte proporţional cu vrednicia celor ce primesc, fiind mişcat fiecare din cei astfel învredniciţi, e purtat la lucru dumnezeieşte. Aceasta e şi mângâierea celor ce-au primit daruri mai mici, cum a spus Apostolul şi a explicat Gură de Aur, arătându-i pe toţi de cinste egală şi uniţi dumnezeieşte, o dată ce toate darurile sunt ale unui singur Duh, de la care toţi au fost adăpaţi. Nu luând întrucât sunt creaturi darurile acestea. N-ar mai avea atunci nici un preţ mângâierea; şi n-ar mai fi adevărată. Căci ce unire şi ce egalitate de cinste ar exista între creaturi ca atare şi acestea, în sens ascendent, chiar dacă sunt create de acelaşi Creator?

Darurile create, care sunt multe şi foarte deosebite între ele, nu ar putea produce apoi un trup al lui Hristos şi nici un Duh cu Domnul. Sigur, după Isaia, cum am spus şi mai înainte, Cel ce a întărit pământul şi cele din el, dă şi suflare poporului care-l locuieşte. Dar Duhul îl dă celor ce dispreţuiesc pământul, adică celor ce sunt deasupra celor pământeşti. Căci "cei tari ai lui Dumnezeu au fost ridicaţi de pe pământ", după psalmist. Care duh li-l dă acestora? Duhul adevărului, al libertăţii, al înfierii; Cel pe care, după cuvântul adevărului al cărei Duh este, lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede şi nu-L cunoaşte. "Iar voi, zice către ucenici, Îl cunoaşteţi pe El, căci la voi rămâne şi în voi va fi". Astfel, nouă ne este un Dumnezeu şi un Duh necreat, fiind necreată nu numai fiinţa, ci şi cele trei ipostasuri. Şi nici numai acestea, ci şi toate lucrările dumnezeieşti. Iar de va fi vreo lucrare de aceasta creată, nu va mai fi necreat nici Dumnezeu, nici după fiinţă, nici după ipo-

stas. Căci natura fiecăruia se caracterizează printr-o lucrare corespunzătoare, după teologie. Iar fiindcă Dumnezeu se caracterizează prin fiecare dintre lucrările Sale, cei ce numesc create lucrările dumnezeieşti fac pe Dumnezeu întreg creatură prin fiecare lucrare. Blasfemia lor este înfricoşător de multiplă şi de abundentă.

Dar Dumnezeu întreg mă îndumnezeieşte, şi cu Dumnezeu întreg mă unesc îndumnezeindu-mă, declară Achindin, înţelegând prin Dumnezeu întreg şi fiinţa, şi ipostasurile, şi toată lucrarea necreată.

Dar pe toţi îngerii şi oamenii sfinţi la un loc nu-i îndumnezeieşte şi sfinţeşte Dumnezeu întreg, aşa cum zice Achindin, ci numai o oarecare parte a lucrării, cum a spus Gură de Aur, parte pe care a numit-o şi picătură mică. În acelaşi sens grăieşte şi Grigorie Teologul: "Hristos e numit aşa din pricina dumnezeirii, căci ea e ungerea (χρίσις) omenităţii Sale, pe care o sfinţeşte nu numai prin lucrare (ἐνεργεία), ca pe alţi hristoşi, ci şi prin prezenţa întregului subiect al ungerii". În armonie cu acesta, cel care ca o albină culege de pretutindeni mierea teologică zice: "Hristos nu e un om purtător de Dumnezeu, ci Dumnezeu întrupat; El nu e uns ca un profet prin lucrare, ci prin prezenţa întregului subiect al ungerii, încât Cel ce unge devine om, şi Dumnezeu, Cel uns".

Deci toţi oamenii purtători de Dumnezeu şi toţi sfinţii îngeri la un loc fiind îndumnezeiţi numai prin lucrarea lui Dumnezeu, şi nu prin toată aceasta, ci numai prin oarecare parte, care-i ca o picătură pe lângă ocean, iar omenitatea luată de Cuvântul e îndumnezeită prin unul din cele trei ipostasuri, Achindin, plin de cea mai grozavă nebunie, se înfăţişează pe sine superior nu numai tuturor sfinţilor îngeri şi oamenilor purtători de Dumnezeu, ci, vai!, şi lui Hristos însuşi, în Care omul a fost cel uns, iar Dumnezeu, Cel ce unge, natura Lui omenească unită fiind cu dumnezeirea nu prin toate ipostasurile, ci numai printr-unul.

Exagerarea lui Achindin e şi mai grozavă prin faptul că după el nu numai că Dumnezeu întreg îl unge pe el, ci Dumnezeu întreg Se face om în el, dacă Dumnezeu Se uneşte cu el nu numai prin toată lucrarea, ci şi prin fiecare ipostas, cum însuşi susţine şi cum îndeamnă pe aderenţii săi să vorbească şi să cugete, ca, chipurile, să nu sufere Dumnezeu vreo împărţire, dacă nu Se uneşte întreg sub toate raporturile cu ei.

El nu pricepe că Dumnezeu nu Se împarte corporal. Căci deşi numai unul din cele trei ipostasuri s-a făcut om şi numai prin acest unul s-a unit Dumnezeu cu frământătura omenească, Dumnezeu întreg S-a unit neschimbat cu mine întreg. Şi Dumnezeu întreg a luat omenitatea. Căci nu se împart corporal cele necorporale. Şi mai cu seamă cele dumnezeieşti şi Însuşi Dumnezeu, ca să fie o parte din El într-o parte oarecare. Ci şi după ipostasuri şi după lucrări se împarte neîmpărţit şi e una în împărţire. Din acest motiv şi cuvântul: *întreg* (ὅλος), aplicat Lui, e înţeles în mod variat de teologi. Dionisie cel Mare zice: "toate numirile ce se potrivesc lui Dumnezeu sunt date Lui de Sfânta Scriptură nu parţial, ci întregii, totalei şi deplinei Dumnezeiri" (PG 3, 636 C). Şi iarăşi: "Oricare numire dumnezeiască integrală o vom explica, trebuie referită la întreaga Dumnezeire" (PG 3, 636 C). Ce numeşte aici: Dumnezeire întreagă, totală şi deplină? Cele trei ipostasuri. Nu însă şi toată lucrarea necreată a Dumnezeirii, ca simplitatea dumnezeiască sau mila sau judecata sau înţelepciunea, sau lucrarea creatoare şi preştiutoare. Aşa spune Sfânta Scriptură. A numi judecata nestricăciune sau neschimbabilitate sau simplitate şi celelalte toate, ca Achindin, e o nebunie. Acela spune: "Nu la ceva din cele ale lui Dumnezeu se referă una sau alta din numirile dumnezeieşti, ci fiecare exprimă atât fiinţa, cât şi toate lucările ei fireşti". De aceea declară că "cel ce dă numiri celor fiinţiale şi naturale ale lui Dumnezeu, dar fiinţa o socoteşte mai presus de nume, şi spune că alt-

ceva sunt acelea, și altceva aceasta, hulește și sfâșie monada cea mai presus de unitate". Nu se rușinează nenorocitul de unanimitatea tuturor teologilor care resping pe Eunomie și grăiesc tocmai contrar spuselor sale. "Numele Θεός, *Dumnezeu*, zic aceia, exprimă o lucrare, nu ființa lui Dumnezeu. Căci aceea e cu neputință a o cunoaște. El exprimă numai lucrarea văzută a Lui". Și iarăși: "Nimic din ceea ce se spune despre Dumnezeu nu trebuie să gândim că exprimă ceva după ființă, ci indică sau ceea ce nu este, ca necorporalitatea, sau vreo relație, ca: Creator și Domn, sau ceva ce decurge din natură, ca bunătatea și dreptatea, sau vreo lucrare, ca: Dumnezeu Care privește, veghează și Se îngrijește de toate". Și iarăși: "Natura dumnezeiască nu poate fi exprimată ca atare de nici una din numirile ce le imaginăm. Dar cunoscând că Dumnezeu este făcător de bine și judecător bun și drept și celelalte asemenea, am învățat că sunt diferite lucrări. Natura lucrătorului însă n-o putem cunoaște prin cugetarea lucrărilor. Când încearcă cineva să-și dea seama de înțelesul fiecărei numiri și de înțelesul ființei în jurul căreia se mișcă numirile, vede că nu găsește același înțeles (λόγον). Iar dacă înțelesul e diferit, și natura e diferită".

Dar Achindin, care a îndrăznit să bănuiască pe Vasile cel Mare și pe cei care înainte și după el au precizat cuvântul dreptei credințe și care vrea să rămână înscris între cei mai mari hulitori, zice cuvânt de cuvânt: "Toate câte sunt ale lui Dumnezeu nu sunt alte lucruri necreate, diferite întru ceva de natura dumnezeiască. Căci dacă numirile divine indică diferite lucrări necreate, elinii n-au fost nici pe departe atât de politeiști. Va trebui să admitem nenumărați dumnezei, căci numirile dumnezeiești sunt foarte multe". Să-l lăsăm iarăși pe Vasile cel Mare să respingă nebunia lui Achindin, care-i de acord cu Eunomie și care se împotrivește într-atâta celor ce venerează cu adevărat pe Dumnezeu, încât să spună că elinii n-au fost nici pe departe atât

de politeişti, în comparaţie cu ei. "Vom refuza, zice acela, să numim pe Dumnezeu: nestricăcios, nevăzut, neschimbabil, creator, judecător şi toate câte le-am primit spre slăvirea Lui? Sau, primind aceste numiri, ce vom face? Le vom referi pe toate la fiinţa dumnezeiască? Dar atunci vom face pe Dumnezeu nu numai compus, ci şi constătător din părţi neasemenea, pentru faptul că fiecare numire înseamnă altceva". Şi iarăşi: "Dacă numirile date lui Dumnezeu tind să exprime toate un singur lucru, cum zice Eunomie, e necesar ca ele să se poată înlocui reciproc, ca sinonime. Dar ce confuzie s-ar produce dacă am smulge fiecărei numiri înţelesul ei propriu, făcând altă lege, contrară celei a uzului comun şi a învăţăturii Duhului". Şi iarăşi: "Cum nu va fi nebunie evidentă să spui că înţelesul propriu al fiecărei numiri trebuie înlăturat?".

Nu e deci Achindin, în chip evident, un alt Eunomie? Ieşit din minţi ca şi acela şi confundând cele dumnezeieşti şi opunându-se învăţăturii Duhului şi dogmelor mărturisite comun în Biserică, zice iarăşi: "Cum nu vor fi două dumnezeiri necreate, ca să nu zic mai multe, dacă puterea lui Dumnezeu şi lucrarea a-toate-Făcătorului şi înţelepciunea şi viaţa şi bunătatea şi câte se zic că sunt Dumnezeirea după fiinţă, sunt fiecare altceva şi altceva, şi toate deosebite de fiinţa dumnezeiască şi între ele? Acestea ni le propovăduieşte teologia cea nouă, în opoziţie flagrantă cu dreapta credinţă. Ele nu trebuie primite şi nu trebuie ascultaţi cei ce le învaţă". Te faci de ruşine, omule, hulind teologia cea adevărată şi te obrăzniceşti împotiva teologilor adevăraţi când îndrăzneşti să ceri să nu fie ascultaţi şi primiţi cei ce sunt veneraţi şi închinaţi de toţi binecredincioşii. "Dar nu e, zice în alt loc, în nici un fel vreo deosebire în Dumnezeirea triipostatică cea una şi întreagă şi deplină, afară de deosebirile în ce priveşte cele trei persoane dumnezeieşti şi suprafiinţiale". Ce spui? Nu e deosebire între înţelepciunea dumnezeiască şi dreptatea dumnezeiască, între simplitate

şi eternitate, între bunătate şi neschimbabilitate, fiindcă nu se deosebesc între ele personal? Să grăiască mai pe larg teologii. Căci există mărturii suficiente de la ei şi nu mai e nevoie de nici un alt ajutor împotriva celor ce-i contrazic acum.

"Iarăşi, zice acela, revenind Eunomie – adică Achindin! – la confuzia ce-i e dragă şi lăsând cuvântul despre fiinţă, reduce toate lucrările contemplate la un singur înţeles, făcându-le pe toate un singur lucru. Căci afirmă că nu e posibil ca fiinţa să fie una, iar cuvântul despre nestricăcuine să nu fie acelaşi cu cel despre inascibilitate". La acestea să adauge bărbăteşte (Vasile cel Mare, *n. tr.*): "În felul acesta cred că nici cuvântul despre dreptate nu e altul decât cele amintite; nici cel despre înţelepciune şi putere şi bunătate şi nici una din numirile dumnezeieşti. Şi nu există nici un cuvânt care să se înţeleagă după ceea ce-i propriu lui, ci sub tot tabloul numirilor să scrii un singur înţeles. Şi printr-un singur cuvânt se determină definiţia tuturor celorlalte. Dacă te întrebi de sensul cuvântului judecător, se tălmăceşte cu inascibilitatea. Dacă vrei să dai definiţia dreptăţii, îţi stă la îndemână necorporalitatea. Dacă vrei să ştii ce înseamnă nestricăciunea, sau dacă întrebi de înţelesul milei, ţi-o spune înţelesul judecăţii. Astfel, să schimbi toate numirile între ele, căci nici o expresie nu are un sens propriu prin care să se distingă ceva de altceva". Dacă-i aşa cum zice Eunomie, adică Achindin, care la fel cu acela nu admite în nici un fel vreo deosebire între natura dumnezeiască şi cele ce sunt natural în legătură cu ea (περὶ αὐτὴν), la ce mai dă Sfânta Scriptură numiri multe naturii dumnezeieşti, zicându-i: Dumnezeu, judecător, drept, tare, îndelung-răbdător, adevărat, milostiv şi cele asemenea? Dacă nici o numire nu se ia în înţelesul ei propriu, ci toate se amestecă în ce priveşte înţelesul, e zadarnic să se întrebuinţeze multe numiri pentru acelaşi lucru, când nici o deosebire nu distinge întreolaltă numirile după înţeles.

Iar Justin Filosoful şi Martirul spune: "Dumnezeu având fiinţă pentru a exista şi voinţă pentru a făptui, cel ce respinge deosebirea între fiinţă şi voinţă respinge şi existenţa şi făptuirea lui Dumnezeu. Rspinge existenţa Lui şi facerea lucrurilor". Atanasie cel Mare zice la rândul său: "Din cele spuse despre Dumnezeu, nu se numeşte fiecare fiinţă, ci în legătură cu fiinţa (περὶ τὴν οὐσίαν)". Grigorie cel mare în teologie grăieşte şi el: "Sau sunt şi nemurirea, nerăutatea şi neschimbabilitatea fiinţă a lui Dumnezeu, dar atunci sunt multe fiinţe ale lui Dumnezeu, şi nu una, sau e compus Dumnezeu din ele. Căci nu poate fi toate acestea în mod necompus, dacă sunt fiinţe". Să auzim şi pe Chiril cel prea învăţat în cele dumnezeieşti: "Multe numiri, zice, vedem aplicate la Dumnezeu. Dar nici una din ele nu indică fiinţa, ci ceva în legătură cu fiinţa. Dacă fiecare ar indica fiinţa, Dumnezeu ar fi compus din atâtea fiinţe câte atribute naturale are". Şi iarăşi: "Nu toate câte se spune că le are Dumnezeu în mod natural ca atribute, sunt şi fiinţa Lui".

Dar cine ar putea înşira toate cuvintele teologilor înţelepţiţi de Dumnezeu, pe care Achindin a îndrăznit să-i hulească pe faţă? Prin ele se arată că natura dumnezeiască e altceva decât atributele naturale ale lui Dumnezeu, apoi, că natura e mai presus de nume, iar însuşirile pot fi numite şi, în sfârşit, că fiecare numire dumnezeiască nu se aplică tuturor acestor atribute, ci numai unuia. Oare e de altă părere Dionisie cel Mare prin expresia de mai sus, în care spune că fiecare dintre numirile dumnezeieşti se aplică la toate lucrările, şi în acelaşi chip şi fiinţei? Dionisie cel Mare o spune aceasta întrucât fiecare dintre numiri e aplicată neîmpărţit (ἀμερῶς) celor trei persoane. Aceasta o explică şi el însuşi scriind: "Numirile: Cel bun, Cel-ce-este, Domn, a face viu şi a îndumnezei şi toate câte se cuvin întregii Dumnezeiri principiatoare, cine nu le primeşte comun şi unitar pentru Tatăl, Fiul şi Duhul, îndrăzneşte în mod nepermis să sfâşie monada supraunită şi atotputernică". Că este aşa a

precizat şi dumnezeiescul Maxim în *Scolii*, spunând: "Bine a scris Marele Dionisie: *nu parţial* (οὐ μερικῶς). Căci lucrările dumnezeieşti, toată teologia le atribuie nu unei singure persoane a Sfintei Treimi, afară de proprietăţile celor trei persoane" (PG 4, 242 B). Aceasta o învaţă şi dumnezeiescul Grigorie al Nyssei scriind contra lui Eunomie: "După numărul numirilor se contemplă şi însuşirile adevărate ale lui Dumnezeu. Iar însuşirile fiind aceleaşi pentru fiecare ipostas, se arată clar identitatea după fiinţă a celor ce poartă aceleaşi însuşiri".

Deci uneori teologia vorbind de Dumnezeu întreg, indică cele trei ipostasuri. Alteori, întrebuinţează acest cuvânt şi pentru un singur ipostas, întrucât Dumnezeirea nu se împarte trupeşte, ci e întreagă în fiecare dintre cele trei ipostasuri. Astfel, dacă ai cerceta cu iubire de adevăr şi cele în legătură cu lucrările dumnezeieşti, ai afla că Dumnezeu întreg (ὅλος ὁ Θεὸς) S-a întrupat, deşi nu fiecare ipostas dumnezeiesc S-a întrupat şi nici după fiinţă, ci după ipostas unindu-Se unul din cele trei ipostasuri cu frământătura noastră. Aşa îndumnezeieşte Dumnezeu şi pe sfinţi unindu-Se cu ei, însă nu după ipostas – aceasta e propriu numai lui Dumnezeu –, nici după fiinţă – cum am arătat mai înainte –, dar nici prin întreg harul şi lucrarea, ci prin o parte mică a lucrărilor necreate ale Dumnezeirii necreate – cum s-a arătat şi aceasta mai sus –, dar fiind prezent cu totul fiecăruia şi fiind întreg în toţi, împărţindu-Se nepătimitor şi împărtăşindu-Se total, după chipul razei soarelui, cum zice Vasile cel Mare, printr-o mică parte a căreia vede cineva întreg soarele cu amândoi ochii. Aşa stau lucrurile cu simplitatea lui Dumnezeu, cum se poate vedea din unele mici exemple arătate în ordinea creaţiei.

Astfel împărţindu-se Dumnezeu, rămâne neîmpărţit prin toate împărţirile. După judecata lui Achindin, din cele spuse mai sus de teologi ar rezulta nu numai că Dumnezeu e compus, ci şi că e de natură dublă. De aceea a zis dum-

nezeiescul Grigorie al Nyssei către Eunomie, care a gândit întocmai ca Achindin şi a acuzat pe dreptcredincioşi aşa cum ne acuză acesta pe noi: "Cine face pe Dumnezeu în două naturi? Tu, care referi tot înţelesul numirilor la fiinţa Tatălui, şi afară de ea zici că nu mai e nimic, ci fiecare din numirile în legătură cu Dumnezeu le concentrezi spre fiinţa lui Dumnezeu!". Oare nu face tocmai aşa şi Achindin? Scrie doar şi el: "Numirile dumnezeieşti se referă la Dumnezeu întreg, orice ar fi El, nu la o parte oarecare, ca, de exemplu, la lucrările şi puterile fiinţiale şi naturale, căci aceasta ar însemna să hulim şi să sfâşiem în mod nelegiuit monada cea mai presus de unitate". Deci spune că numirile nu se referă la cele în legătură cu Dumnezeu, ci la fiinţa dumnezeiască. Iar dacă va zice că se referă la ambele, şi la cele fiinţiale şi la fiinţă, se va contrazice cu ce a declarat înainte, că nu sunt altceva cele fiinţiale decât fiinţa. Deci prin: "orice ar fi", a indicat şi aici fiinţa dumnezeiască. Spre aceasta a concentrat şi mânat toată numirea dumnezeiască, precum Eunomie, iar pe cei ce nu fac la fel îi acuză că sfâşie monada cea mai presus de unitate, spunând în fond nebuneşte că cine nu admite că Dumnezeu e dublu după natură, rupe unitatea în două. În aşa de mare zăpăceală a căzut ignorând că Dumnezeu se împarte, în chip neîmpărţit, nu numai după ipostasuri, ci şi după lucrări, cum am dezvoltat şi într-un tratat deosebit[65], dându-ne nouă mărturie şi sfinţii teologi.

Dar în chestiunile acestea e necesar să aibă omul auz deschis, credincios şi sigur. Fiindcă Dumnezeu se deosebeşte şi după ipostasuri, şi după lucrări. Dar fiecare din aceste două feluri de deosebiri e de alt caracter şi stau într-un raport invers întreolaltă. Numirile specifice celor trei ipostasuri sunt comune lucrărilor. Iar cele comune iposta-

65. E vorba de tratatul: *La ce se referă unitatea în Dumnezeire şi la ce deosebirile,* etc. Vezi la p. 174 a acestei lucrări, nota 48.

surilor sunt specifice lucrărilor. Viaţa, de exemplu, este o numire comună Tatălui, Fiului şi Duhului. Dar nu se numeşte preştiinţa viaţă, nici simplitatea, nici neschimbabilitatea, nici alta asemenea. Fiecare numire înşirată e o numire a unei lucrări, nu a tuturor, căci fiecare indică înţelesul uneia. Numele de Tată însă e specific unui ipostas, dar cuprinde toate lucrările; nu numai viaţa, ci şi neschimbabilitatea şi mila şi simplitatea dumnezeiască, şi toate cele asemenea. La fel numele de Fiul şi de Duhul Sfânt. Căci zice Cuvântul dumnezeiesc către Tatăl: "Toate ale Mele sunt ale Tale şi ale Tale ale Mele". Şi câte sunt ale Tatălui şi ale Sale, le atribuie comun şi unitar şi Duhului dumnezeiesc. Astfel se împarte Dumnezeu după ipostasuri, fiind unit după lucrări. Căci fiecare dintre lucrări este Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt. De aceea şi teologii acum referă cuvântul "întreg" la lucrări, acum la ipostasuri. Când se întrebuinţează cuvântul "întreg" cu observarea deosebirii ipostatice, nu cuprinde în sine şi celelalte ipostasuri, dar cuprinde toate lucrările dumnezeieşti cu natura dumnezeiască. Aşa se salvează neconfundarea ipostasurilor, prin întruparea lui Dumnezeu, şi aşa S-a unit cu mine întreg Dumnezeu întreg, cauzându-mi mie mântuirea prin patima trupului, adică s-a unit cu mine natura dumnezeiască şi toată puterea şi lucrarea printr-unul din cele trei ipostasuri.

Când însă se întrebuinţează cuvântul "întreg" de către teologi cu observarea deosebirii lucrărilor, pentru una din ele, nu cuprinde în el şi celelalte lucrări, având ei grijă să nu confunde lucrările, dar cuprinde toate ipostasurile. Şi aşa, prin fiecare numire aplicată unei lucrări e numit întreg Dumnezeu. Care întreg? Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Dar nu e numită şi nu se împărtăşeşte fiecare lucrare printr-o lucrare. Totuşi se zice că toate existenţele se împărtăşesc de Dumnezeu întreg, adică de Tatăl, de Fiul şi de Duhul Sfânt. În acest înţeles spune Dionisie cel Mare că şi aceasta e comun şi unitar şi una întregii bunătăţi, că de toată şi de

întreagă se împărtăşeşte fiecare din cei ce se fac vrednici să se împărtăşească. Dar nu cum înţelege Achindin *toată şi întreagă*, susţinând pe baza acestor cuvinte că toate se împărtăşesc şi de fiinţa, şi de lucrarea lui Dumnezeu. Dacă acest înţeles l-ar avea cuvintele lui Dionisie cel Mare, n-ar fi zis tot el în capitolul 4 al *Ierarhiei cereşti*: "Toate existenţele se împărtăşesc de providenţa care izvorăşte din Dumnezeirea suprafiinţială şi a toate cauzatoare" (PG 3, 177 D). Iar puţin mai departe: "Este evident că în jurul ei sunt acele fiinţe care se împărtăşesc de ea multiplu" (*Ibid.*). Iar în cap. 4 al *Numirilor dumnezeieşti* spune: "Bunătatea atotdesăvârşită se întinde până la cele din urmă, unora fiind prezentă în întregime, altora într-un chip inferior, iar altora, de tot puţin. Şi unele se împărtăşesc de bine în mod deplin, iar altele sunt private mai mult sau mai puţin de el" (PG 3, 717-720). Cum se împărtăşeşte întreg de către toţi, unora fiind prezent în întregime, altora nu, şi unora împărtăşindu-se deplin şi multiplu, iar altora nu deplin şi multiplu, dacă nu în chipul în care am arătat că se împărtăşeşte Dumnezeu întreg, adică Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt? Şi cum, fiind după fiinţă cu totul neîmpărţit, s-ar împărtăşi după ea fiecărei existenţe în mod diferit, unora chiar multiplu? De aceea spune Dionisie cel Mare că toate se împărtăşesc de providenţa care izvorăşte din Dumnezeirea atocauzatoare. Iar în capitolul 31 al *Ierarhiei bisericeşti* spune: "Fericirea dumnezeiască cea mai presus de toate, deşi se revarsă prin bunătatea dumnezeiască spre cei ce prin împărtăşire sunt primiţi în comuniune sfântă, nu iese afară din locul şi din temelia cea nemişcată după fiinţă" (PG 3, 429 A).

Unele existenţe se împărtăşesc deci numai de lucrarea de fiinţă făcătoare a lui Dumnezeu, deşi prin aceasta se împărtăşesc de Dumnezeu întreg. Dar nu se împărtăşesc şi de lucrarea de viaţă făcătoare. Altele, şi de aceasta, dar nu şi de cea de înţelepciune. Altele, iarăşi, şi de aceasta, pe lângă celelalte. Numai îngerii cei care şi-au păstrat locul lor

şi aceia dintre oameni care au ajuns la cinstea suprafirească dată fiinţelor raţionale se împărtăşesc şi de lucrarea şi de harul deificator, de însăşi lumina dumnezeiască şi negrăită. Căci numai harului dumnezeiesc îi este propriu, după Maxim Mărturisitorul, să dăruiască existenţelor îndumnezeire potrivit cu treapta lor, luminând natura cu lumina cea mai presus de fire şi ridicând-o prin prisosinţa slavei deasupra hotarelor ei. Căror existenţe? Îngerilor şi oamenilor care au păstrat pe cât au putut armonia puterilor morale dată de Creator, încât pot servi ca organe ale Lui, care primesc în ele lucrarea Lui dumnezeiască, deşi nu o primeşte întreagă fiecare, aceea împărţindu-se neîmpărţit. Căci dacă focul, care e material, se împarte fără să se împartă, după teologul Gură de Aur, cu atât mai mult se întâmplă aceasta când e vorba de lucrare, şi încă de-o lucrare ce emană din fiinţă necorporală.

Doar şi dintre organele muzicale, fie că sunt de suflat sau de percuţie, nu primeşte fiecare toate lucrările omeneşti, ci câte una din ele, şi cele mai multe nu primesc nici acea lucrare toată. Iar fiinţa omenească n-o primeşte nici unul. De soare încă se împărtăşeşte fiecare fiinţă, dar nici una nu poate primi în ea toate razele lui, iar fiinţa soarelui n-o poate primi nimeni. Precum, deci, raza soarelui, deşi nedespărţită de soare, totuşi numai ea se împărtăşeşte, la fel, ca să folosim această imagine obscură din lumea sensibilă, şi harul deificator, prin care se îndumnezeiesc cei ce se împărtăşesc de el, este un oarecare har dumnezeiesc, dar nu natura lui Dumnezeu. Nu fiindcă aceasta e absentă din cei ce s-au învrednicit de har, cum bârfeşte Achindin; natura lui Dumnezeu e doar pretutindeni. Ci fiindcă nu este împărtăşibilă, neexistând, cum s-a arătat mai sus, nici o creatură care să poată să se împărtăşească de ea.

Rămânem la pilda de mai înainte: Lumina soarelui e nedespărţită de raza lui şi de căldura procurată de ea; dar din-

tre ființele care se bucură de soare, acelora care n-au ochi lumina le rămâne neîmpărtășibilă, primind numai căldura de la rază. Precum, deci, ființele fără ochi n-au cum percepe lumina, așa – și cu mult mai vârtos – nici una dintre existențe nu va avea vreo împărtășire cu ființa Creatorului. Căci nu este nici una dintre făpturi care să aibă putere să primească natura Creatorului. Lucrarea dumnezeiască și harul și puterea fiind prezente pretutindeni, celor neapți de-a primi lumina din pricina necurăției le rămâne și ea neîmpărtășită, de parc-ar fi absentă. De aceea și Vasile cel Mare zice: "Tuturor le este prezent Duhul Sfânt, desigur nefiind absentă puterea care-I este proprie, căci e nedespărțită de El. Și celor ce sunt curați de patimi le arată puterea Sa, dar celor ce au partea conducătoare întinată de murdăria păcatului, nu". Și iarăși: "Precum prezența persoanelor nu se reflectă în toate materiile, ci numai în unele care au o anumită poleială și transparență, la fel nu în toate sufletele se arată lucrarea Duhului, ci numai în cele ce n-au nimic sucit sau întortocheat".

Așa este și cu toată virtutea. Nu aparține naturii creaturilor. Ci se dă celor îndumnezeiți prin unirea cu Dumnezeu, fiind puterea prin care trăiesc dumnezeiește. Așa spune capul cel mai înalt al cetei dumnezeiești a Apostolilor, Petru: "ca să vestiți virtuțile Celui ce v-a chemat la minunata Sa lumină" (I Pt. 2, 9). De aceea spune și prea învățatul în cele dumnezeiești Maxim: "E fără de început toată virtutea, care nu are timpul mai bătrân ca ea, având pe Dumnezeu singur făcător al existenței ei din eternitate". Iubirea deci și bucuria, pacea și îndelunga-răbdare și cele apropiate lor aparțin de fapt natural, adică creatural, tuturor ființelor raționale, dar ca ecouri ale celor cu adevărat existente. Din cauza aceasta ar putea cineva să se folosească rău de ele, vrând să nesocotească legile dumnezeiești.

Dar, pe lângă acestea, mai sunt și virtuțile suprafirești, care sunt numai ale Duhului. De care și spune Sfântul Vasile cel Mare că le are Duhul veșnic. Cei ce se învrednicesc de harul Duhului se bucură și se împărtășesc de înseși roadele Duhului. De fapt avem în noi și o înțelepciune de la natură, pe care prin străduință o putem face să progreseze. Dar sfinților li se dă, după făgăduința din Evanghelii, înțelepciunea Duhului Care grăiește prin ei. Înțelepciunea aceasta, după cuvântul lui Solomon, nu se va sălășlui în trupul locuit de păcat. Iar de se va sălășlui, schimbându-se omul în rău, va fugi de la el. Căci Duhul Sfânt cel dătător de înțelepciune va pleca de la cugetele neînțelepte, cum spune tot Solomon, cel care s-a învrednicit de înțelepciunea lui Dumnezeu și a scris despre ea.

CUPRINSUL

CĂRȚI APĂRUTE
LA EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod. Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Î.P.S. Bartolomeu V. Anania, Arhiepiscopul Clujului

Pe treptele slujirii creștine, vol. XV, XVI, de † T e o c t i s t, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Cazania

Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și providență, de Sfântul Ioan Gură de Aur

Omiliile despre pocăință, de Sfântul Ioan Gură de Aur

Cartea deschisă a Împărăției, de Î.P.S. Bartolomeu V. Anania, Arhiepiscopul Clujului

Iisus Hristos Pantocrator, de Pr. prof. dr. Dumitru Popescu

Mărturia vie a Sfântului Munte, de Ierom. Alexander Golitzin

Redactor: MARINELA BOJIN
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN
Format 16/61x86. Coli de tipar 28 1/2. Cd. nr. 486

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
Intrarea Miron Cristea nr. 6; 040162 București
Telefon 4067193; 4067194; Fax: 3360059
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@edituraparriarhiei.ro
web: edituraparriarhiei.ro